الأعمال الفكرية

د. جابر عصفور

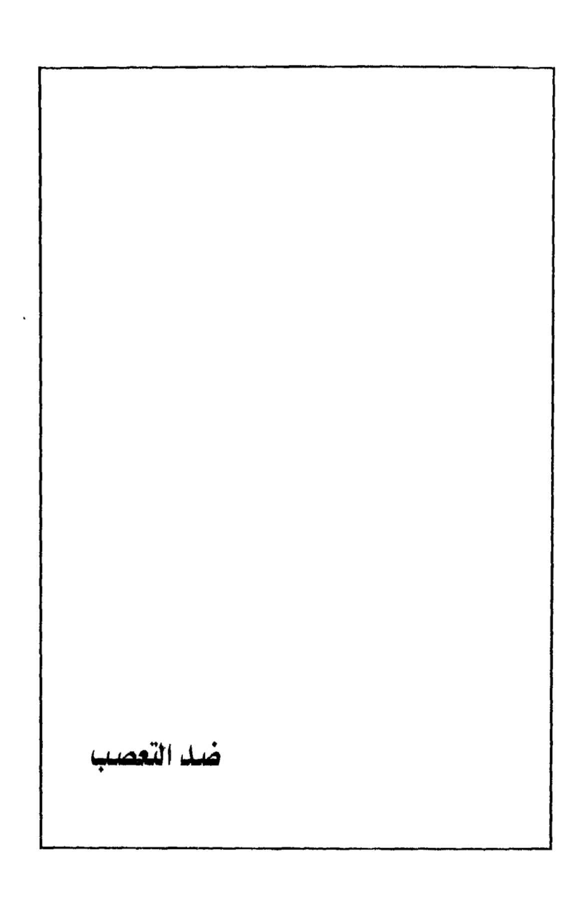
ضد التعصب



الهيئة المصرية العامة للكتاب

اهداءات ٢٠٠٢

أ.د/ مصطفى الصاوى الجوينى
الاسكندرية


ضد التعصب



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٠
مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(أعمال فكرية)

ضد التعصب
د. جابر عصفور

الغلاف
والإشراف الفنى:
الفنان : محمود الهندى

المشرف العام :
د . سمير سرحان

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

وزارة الشـــباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم

«كتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة» تلك الصيحة التى أطلقتها المواطنة المصرية النبيلة «سوزان مبارك» فى مشروعها الرائع «مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة» والذى فجر ينابيع الرغبة الجارفة للثقافة والمعرفة لشعب مصر الذى كانت الثقافة والابداع محور حياته منذ فجر التاريخ.

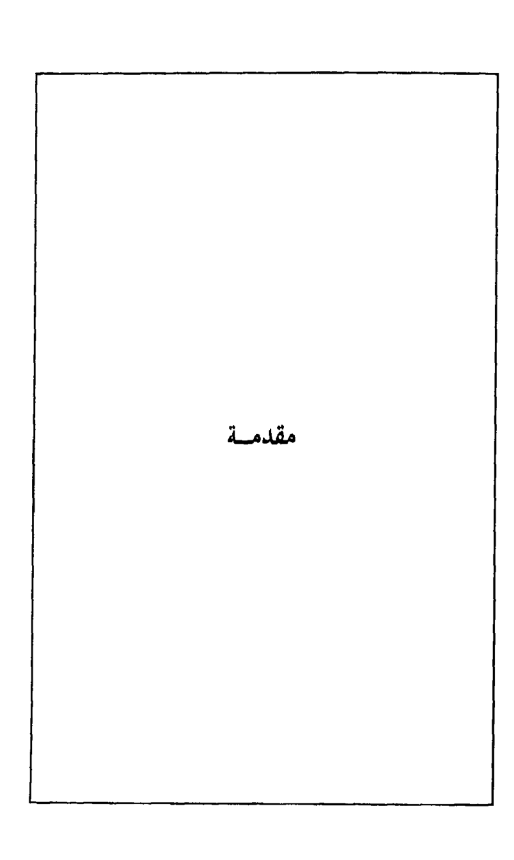
وفى مناسبة مرور عشر سنوات على انطلاق المشروع الثقافى الكبير وسبع سنوات من بدء مكتبة الأسرة التى أصدرت فى سنواتها الست السابقة «١٧٠٠» عنواناً فى حوالى «٣٠» مليون نسخة لاقت نجاحاً واقبالاً جماهيرياً منقطع النظير بمعدلات وصلت إلى «٣٠٠» ألف نسخة من بعض إصداراتها.

وتنطلق مكتبة الأسرة هذا العام إلى آفاق الموسوعات الكبرى فتبدأ بإصدار موسوعة «مصر القديمة» للعلامة الاثرى الكبير «سليم حسن» فى «١٦» جزءاً إلى جانب السلاسل الراسخة «الابداعية والفكرية والعلمية والروائع وامهات الكتب والدينية والشباب» لتحاول أن تحقق ذلك الحلم النبيل الذى تقوده السيدة: سوزان مبارك نحو مصر الأعظم والأجمل.

د. سمير سرحان

«هذه الحرية التى نطلبها للأدب لن تنال لأننا نتمناها، فنحن نستطيع أن نتمنى، وما كان الأمل وحده منتجا، وما كان يكفى أن تتمنى لتحقق أمانيك. إنما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا، لا ننتظر أن تمنحنا إياها سلطة ما، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقا للعلم، وقد أراد الله أن تكون مصر بلدا متحضرا يتمتع بالحرية فى ظل الدستور والقانون».

طه حسين



مقدمـة

كتبت كل المقالات والدراسات التى يحتويها هذا الكتاب فى مواجهة تيار التعصب الذى أشاعته مجموعات التطرف الدينى بفصائلها المتعددة، وضد عمليات الانغلاق الموازية التى حرص هذا التيار على تثبيتها فى النفوس. وأخيرا، من منطلق الإيمان بضرورة التنبيه إلى المخاطر الناجمة عن عمليات القمع التى يمارسها هذا التيار ضد حرية الفكر والإبداع، وما تؤدى إليه هذه المخاطر من تدمير أحلام التقدم والعودة بالمجتمع كله إلى وهاد التخلف. ويتصل بذلك التنبيه إلى مغزى تركيز عمليات القمع على الطليعة المثقفة التى هى خط الدفاع الأول عن المجتمع المدنى وقيمه المحدثة. والهدف هو تقويض خط الدفاع بما يمهِّد لإسقاط مشروع الدولة المدنية ومؤسسات المجتمع المدنى على السواء. وذلك هدف سياسى بالدرجة الأولى، حتى لو تخفَّى تحت شعارات دينية وأقنعة تبريرات اعتقادية، تعمل على التخييل بسلامة المنطلقات، والإقناع بمبررات الانقلاب على كل ما هو مدنى.

وأحسبنى فى حاجة إلى القول إن هذه المقالات والدراسات استمرار لما سبق أن نشرته من مقالات ودراسات فى كتابى «هوامش على دفتر التنوير» الذى صدرت طبعته الأولى فى القاهرة سنة ١٩٩٤، وكتابى «أنوار العقل» الذى صدرت طبعته الأولى فى

القـاهرة سنة ١٩٩٦. وكم كنت أريد أن أتوقف عن هذا النوع من الكتابة لأفرغ لقضايا النقد الأدبى الذى هو مجال تخصصى الأول والأثير. ولكن كيف يمكن لمثقف، خصوصا فى هذه السنوات التى نعيشها، أن ينغلق على تخصصه الأكاديمى، ويعالج قضاياه فى عزلة آمنة، وكل ما حوله أصبح مهددا بقمع التعصب؟ بل كيف يمكن لأستاذ جامعى أن يواصل بحوثه الأكاديمية، فى هدوء واطمئنان، حريصا على ممارسة حقه فى الاجتهاد والاختلاف، وهو مثقل الوعى بالاتهامات التى تنهال عليه وعلى زملائه المجتهدين؟! وكيف يمكن لعالم أن يمضى فيما يحتاج إليه من تجريب، واضعا كل شئ موضع المساءلة الجذرية، ونيران التعصب تندلع من حوله، وتهدد بحرق كل ما يرتبط به من قيم العلم المدنى؟! وكيف يمكن، أخيرا، لناقد أدبى، من النقاد المحدثين، أن يذهب بعيدا فى مناقشة التقنيات الخالصة للكتابة، وهو يشعر أن الحضور الإبداعى لهذه الكتابة نفسه مهدد بالاستئصال ؟!

إن تزايد خطر نيران التعصب، وتصاعد عنف القمع الناتج عنها، يفرض على المثقف ضرورة التصدى لدعاوى التعصب ومخاطره، كما يفرض عليه أن يفتح أبواب تخصصه المحدود ليتخذ موقفا من عوالم الصراع اللامحدود الذى يحيط به. ويعنى ذلك أن على هذا المثقف - لو كان حريصا حقا على حلمه بمستقبل واعد - أن ينغمس فى المعترك الحىّ للصراع الدائر حوله، الصراع الذى

كادت تميل كفته لصالح تيار التعصب وجماعات التطرف وأعداء الدولة المدنية، وذلك بسبب أخطاء فادحة لدول تتمسح فى الصفة المدنية، وسلبية الكثيرين من المثقفين أو حرصهم على إمساك العصا من الوسط. ولا أتصور أن الزمن الذى نعيشه يمكن أن يقبل هذه السلبية، أو أن يقبل السكوت عن استمرار الأخطاء الفادحة، فكل أحلامنا بالحرية والتقدم والإبداع الذاتى المستقل مهددة، محكوم عليها بالدمار، ما لم نواجه - على كل المستويات - ما يعوق حرية الفكر والإبداع، وما يستبدل التقليد بالابتكار، والنقل بالعقل، والخرافة بالعلم، والظلم بالعدل، والاستبداد بالديموقراطية.

وقد كتبت كل ما فى هذا الكتاب من منظور هذه المواجهة، دفاعا عن حرية الفكر والإبداع، وتأكيدا لقيم الدولة المدنية التى أرجو ترسخها، واستمرارا للتقاليد الخلاّقة نفسها التى تصل أجيالنا بجيل طه حسين فى الدفاع عن الحرية نفسها التى لا يمكن أن ننالها إلا إذا انتزعناها انتزاعا. ولا أزال أحلم أن يأتى يوم قريب تصبح فيه الأفكار التى تنطوى عليها مقالات هذا الكتاب معروفة للجميع، مقبولة من أكثر الاتجاهات، داخلة فى باب المبادئ المستقرة التى لا ينبغى الدفاع عنها أو تبريرها، وأن يختفى التعصب من حياتنا مع لوازمه التى تصل القمع بالإرهاب، وأن يحل محل هذا القمع التسامح، ومن ثم الحوار والمجادلة بالتى هى أحسن.

ولا أحسب أن الحلم وحده يكفى فى هذا المجال، فلابد أن نقرنه بالعمل، وأن نندفع إلى تحقيقه بكل ما نملك من جهد، أملا فى أن يصبح الحلم جنين واقع متحول. ومن هذا المنظور، كانت كتابتى المطوّلة عن قضية نصر أبو زيد التى كنت طرفا فيها وشاهدا عليها، تقديرا لقيمة هذا المفكر المتميز وأصالته، ودعما لكل المحاولات المبذولة لعودته إلى وطنه، ودعوة مجددة إلى إنهاء محنة الحكم الجائر المسلّط عليه وعلينا كالسيف الغادر، وتحية إلى كل الذين وقفوا إلى جانبه، ولا يزالون، يحملون أقلامهم، جنبا إلى جنب أقرانهم من المحامين الشرفاء الذين يتابعون قضيته قانونيا فى المحاكم المختلفة إلى اليوم، عاقدين العزم على الوصول إلى حل نهائى عادل لهذه القضية التى لا تزال معلقة كوعود المستقبل التى تأتى ولا تأتى.

ولا تختلف قضية نصر أبو زيد عن غيرها من القضايا التى يقاربها هذا الكتاب إلا من حيث هى فاتحة زمن انقلب على القيم الإيجابية لحاضره، والأفق المفتوح لمستقبله، وتنكّر لتراث ماضيه العقلانى، محاولا استبدال الاتباع بالابتداع، والتكفير بالتفكير، والخرافة بالعلم، فحكم على أبو زيد فى مصر بالردة ليفرق بينه وزوجه، ويحول بينه وطلابه، وحكم على أحمد البغدادى فى الكويت بالسجن ليردعه عن مواصلة اجتهاده، وفتح أبواب السجن نفسه ليرهب بها مبدعا مثل مارسيل خليفة فى لبنان، أو مبدعة مثل ليلى

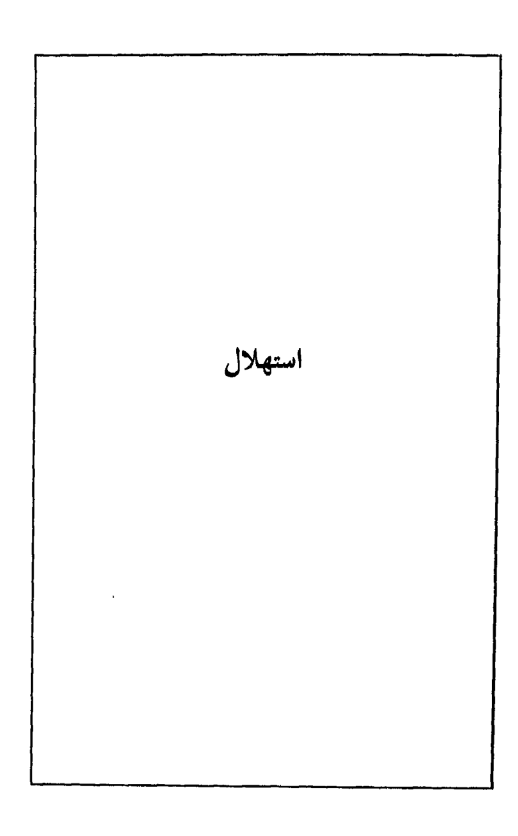
العثمان فى الكويت، وأقام الدنيا حول رواية حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر» التى نشرت منذ ما يقرب من عشرين عاما فى سوريا. هذا الزمن تمتد تيارات تعصبه كأذرع الأخطبوط، لتخنق كل إمكان إبداعى على امتداد الوطن العربى ابتداء من جنوبه اليمنى، حيث كفّروا شعر عبدالعزيز المقالح، وأفكار رؤوفة حسن، وروايات محمد عبدالولى، وليس انتهاء بشماله السورى، حيث كفّروا رواية «قصر المطر». إنه زمن التعصب الذى علينا أن نمضى فى الكتابة ضده، ما دمنا لا نملك إلا الكلمات التى تكشف عن جرح الواقع فتبدو كالصدق العريان.

وإذا جاز لى أن أضيف شيئا فى النهاية، فهو الإشارة إلى أن دوافع كتابة هذا الكتاب هى التى جعلت الطابع الحجاجى يغلب عليه، فكل واحدة من مقالاته ودراساته تبدأ وتنتهى من منطق الدفاع عن حرية الفكر والإبداع فى مواجهة تجليات التعصب. وطبيعى أن لا تخلو مثل هذه المقالات والدراسات من بعض التكرار، خصوصا حين لا تفارق موضوعا واحدا، وتدور حول أحداث متكررة من أفعال القمع المترتب على التعصب. ولا أزال مدركا جانب السلب فى هذا النوع من التكرار. لكننى لم أشأ أن أسرف فى حذف كل ما يدخل فى بابه حرصا على عفوية الكتابة وحرارتها فى كل مقالة أو دراسة على حدة. ولذلك، أعتذر سلفا إلى القراء الذين قد يضيقون ببعض مظاهره، وعذرى الذى أقدّمه لهم

أن حياتنا أصبحت فى حاجة إلى تكرار الكثير من الأفكار التى كنا نحسبها بديهيات من قبل، وذلك بسبب صلف التعصب الذى يريد أن يستأصل وجود حتى البديهيات المتعلقة بحرية الفكر والإبداع وحضور الدولة المدنية وقيم المجتمع المدنى على السواء. وأتصور أن بعض التكرار، من هذه الزاوية وحدها، وفى هذا السياق تحديدا، شكل آخر من أشكال الكتابة ضد التعصب.

جابر عصفور

الأول من يوليو ٢٠٠٠



استهلال

عن الحرية والتعصب *

إن حرية التفكير والإبداع هى جزء لا يتجزأ من حرية الإنسان الاعتقادية والسياسية والاجتماعية. وهى مسؤولية عقلية ودينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية. مسؤولية عقلية لكل من يرى فى الابتكار والابتداع - لا التقليد والاتباع - سبيلا لوعود المستقبل لا وعيده، ولكل من لا يعرف بداية للابتكار أو الابتداع إلا بوضع العقل بكل مدركاته موضع المساءلة. والمسؤولية العقلية للحرية التزام باحترام العقل الذى يرفض الخرافة، ولا يقبل التقليد، ولا يسلم قياده إلا إلى الرغبة الملتهبة فى اكتساب المزيد من معرفة كل ما يظل فى حاجة دائمة إلى الكشف، وكل ما لا يقنع بالإجابة السهلة أو الحلول الجاهزة. ولذلك فهى مسؤولية احترام الاجتهاد، والقبول بحتمية تعدده، وتباين مساراته ومناهجه وأساليبه وأدواته ونسبية نتائجه، ومن ثم النظر إلى حق الاختلاف فى الفكر وحق التجريب فى الإبداع، بوصفهما شرطا للإضافة الكيفية التى يغتنى بها معنى التقدم فى التاريخ وبالتاريخ.

---

* نشرت بعض أجزاء هذا الاستهلال فى جريدة «الحياة» مرة بعنوان «عن التعصب والقمع» فى ١٩٩٧/٦/١٦، وثانية بعنوان «الحرية..الحرية» فى ٢٠٠٠/٦/٢١.

وحرية التفكير والإبداع مسؤولية دينية لكل من يؤمن بالأديان السماوية التى لا تعرف معنى للثواب أو العقاب إلا على أساس من التسليم بحرية الإنسان فى اختياره الاعتقادى الذى يمارس به مسؤوليته الخاصة، ويتحمل نتائجه فى اختلافه عن بقية أفراد مجتمعه، أو اختلافه مع حراس هذا المجتمع، فيحدد باختياره مصيره فى الحياة الدنيا والآخرة. والمسؤولية الدينية للحرية هى الوجه الآخر من المسؤولية الأخلاقية، خصوصا فى الدائرة التى يفرض بها الالتزام بالحرية نفسه على كل من يؤمن بدوره فى الارتقاء بالإنسان وتخليصه من وهاد الضرورة وشروطها اللاأخلاقية، وممارسة هذا الدور فى شجاعة وإصرار، حتى لو اصطدم بأخلاق الضرورة السائدة.

وحرية التفكير والإبداع مسؤولية اجتماعية لكل ساع إلى الانفتاح بمجتمعه على الدنيا الواسعة، مؤكدا مبدأ التنوع الخلاق فى مجتمعه، متسعا بمبدأ الحوار بين الطوائف والفئات والتيارات، مؤصلًا قيم التسامح الاجتماعى التى تؤسس لقبول المغايرة وحق ممارسة الاختلاف، كما تسهم فى إشاعة حقوق المساواة التى تنقض كل ألوان التمييز العرقى أو الجنسى أو الطائفى أو الطبقى أو الاعتقادى. والوجه الاجتماعى من مسؤولية الحرية هو اللازمة المنطقية لوجهها السياسى، خصوصا فى وعى كل من يرى فى

التسلط السياسى والديكتاتورية الحزبية شكلا من أشكال الضرورة، وعقبة إنسانية لابد من مجاوزتها، تحقيقا لقيم المشاركة والتعددية، وتأكيداً لحضور معانى الاستقلال لا التبعية التى هى الوجه الآخر من الاتباع.

وأخيرا، فالحرية مسؤولية إبداعية ما ظل المبدع حالماً بأن يكون الذى لم يكنه، أو يكتب الذى لم يكتبه، فحريته شرط استقلاله الذى لا يجعل منه صورة مكرورة أو نسخة كربونية أو محاكاة لإبداعات سابقة، صنعها هو أو صنعها غيره. وأولى علامات الحرية الإبداعية هى المجاوزة المستمرة، والمراجعة الدائمة لتقنيات الإبداع وأدوات إنتاجه وعلاقات إنتاجه، فضلا عن علاقات استقباله، وذلك بما يضع كل ما يدخل فى دائرة الإبداع موضع المساءلة الدائمة المستمرة التى لا تتوقف عند حد، فالإبداع مساءلة حرة، غير مشروطة إلا بأهداف الإبداع الذاتية، وهى الارتقاء الدائم بالإنسان، والتمكين له فى عالم الابتكار الخلاّق الذى يصنعه الإنسان على عينه. ولذلك فالإبداع تمرد على الضرورة بالحرية، احتجاج على الظلم بحلم العدل، رفض للتخلف برؤيا التقدم، نبذ للثابت بالإبحار فى المتغير، استبدال للنسبى بالمطلق، المتحرك بالساكن، السؤال بالجواب، الشك بالتصديق، مساءلة الذات التى تنقسم على نفسها لتغدو فاعلا للإبداع وموضوعا له. ولا حرية فى الإبداع لمن لا يعرف

تثوير أدوات توصيله، أو يقنع بتقبل تقنيات الفنون والآداب تقبل المذعن التابع.

والمبدع من هذا المنظور ليس كائناً علويا أو كيانا مجاوزا للكيان، ليس نبيًا هبط الأرض كالشعاع السنى بعصا ساحر وقلب نبى، ليس مجلى للشيطان أو الملاك. وإنما هو الإنسان فى فعل حضوره الفاعل الذى يبدع الوجود فى الوجود بالوجود، متوسلا بالكلمة أو النغمة، اللون أو الكتلة، مؤكدا حضور الفعل الإنسانى الذى ينتزع الحرية من الضرورة، الجمال من القبح، النظام من الفوضى، الإمكان من العدم، التقدم من التخلف، العدل من الظلم، الاستنارة من الإظلام، مبدأ الرغبة من مبدأ الواقع.

قد يتحول هذا المبدع إلى ممسوس تتخطفه الرؤى، أو راءٍ يبدهه الكشف، أو عرّاف يبصر المحتمل وراء الواقع. وقد يتحول إلى حكيم متعقل، يرى الجمال فى النظام والنظام فى الفوضى؛ أو ينقلب إلى مشاكس شرس، أو مستفز عنيد، أو صادم يلاحق القارئ بما يخرجه من سبات العادة ووخم العرف وخمود الاستجابة. وقد يجافينا ليعرفنا، أو يطلب بعد دارنا ليقرب من عقولنا، أو يلجأ إلى الرمز والأمثولة، ملاحقا الكلمات الملتفة بالأمثال كى يكشف عن جسد الواقع. ولكن، أيا كانت تجليات هذا المبدع فهو لا يمكن أن يتحقق، أو يؤدى دوره الذى خلق من أجله، إلا

بالحرية ومع الحرية، تجسيدا لها ودفاعا عنها وتوسيعا دائما لحدودها، لا من حيث هى فوضى أو عبث بلا معنى، وإنما من حيث هى فعل قصدى، وممارسة اجتماعية، ومسؤولية متعددة الأبعاد بكل معانى المسؤولية ومجالاتها.

وحرية هذا المبدع لا تختلف عن حرية الكاتب، أو المفكر، أو الباحث، من حيث هى المبدأ الأول لتقدم الحياة الثقافية بوجه عام، والحياة الفكرية والأكاديمية بوجه خاص، فلا سبيل إلى ازدهار الفكر إلا بتحرير العقل من كل القيود التى تحجر عليه الانطلاق فى مدى مساءلاته الخلاّقة. ولا معنى لوجود جامعات نحجر على عقول أساتذتها، ونفرض عليها نواهى قبلية تحدد سلفا إمكانات المباح واللامباح من مجالات البحث فيها. ولا مستقبل لحركة فكرية ونحن نصدّها عن كل ما يمكن أن يسهم فى نمائها من جرأة السؤال وشجاعة الشك وجسارة التجريب. ولا سبيل إلى إبداع حقيقى ونحن نفرض عليه الرقابة، أو نروعه بالتعصب الذى يحل محل التسامح.

ولذلك كانت الحرية حلم مبدعى الأمة ومطلب مفكريها من قبل أن يكتب عبدالرحمن الكواكبى عن «طبائع الاستبداد» لا لشئ إلا لكى يزيح بعض الجنادل التى كانت، ولا تزال، تعرقل تيار الحركة الحرة للفكر العربى، كما ظلت هذه الحرية حلم مبدعى الأمة

حتى من بعد أن صاغ صلاح عبدالصبور أحلامه - فى «ليلى والمجنون» - عن الزمن الآتى بالنجمين الوضّاءين على الكفين: الحرية والعدل. وكان طه حسين، قبل غيره، هو الذى قال فى كتابه العلامة «مستقبل الثقافة فى مصر»:

«الواقع أنى معجب بهؤلاء المثقفين من المصريين، فهم قد بذلوا من الجهد، واحتملوا من العناء، ما لا يشعر به المعاصرون لهم وما سيقدره لهم التاريخ حق قدره. نشأوا فى بيئة معادية للثقافة أشد العداء، ممانعة لها أشنع الممانعة، وقد بدأوا بأنفسهم فحرّروها من كثير من التقاليد الثقيلة الفادحة حتى عَدَّتهم بيئتهم شواذا، وقاومتهم ألوان من المقاومة فلم يهنوا ولم يضعفوا، وإنما مضوا أمامهم لا يلوون على شئ حتى كتب لهم النصر. قاومهم الشعب لأنه لم يفهم عنهم، وقاومهم السلطان الظاهر لأنه أشفق منهم، وقاومهم السلطان الخفى لأنه رأى فيهم قادة الحرية والهداة إلى الاستقلال، فثبتوا لهذا كله، وانتصروا على هذا كله، وخرجوا من المعركة ظافرين».

وكانت كلمات طه حسين تجسيدا لتجربة جيله التى ظلّت تتكرر بأكثر من معنى مع الأجيال اللاحقة، خصوصا بعد أن عاودت

عوائق الحرية الظهور مع أعدائها نتيجة أسباب محددة، تبدأ من الاستبداد السياسى وتنتهى بالتعصب الاجتماعى أو الفكرى. ولم يكن الوصول إلى هذه الحرية التى يتحدث عنها طه حسين سهلا، وإنما كان نتيجة مواجهات طويلة عسيرة، مواجهات كتلك التى دفعت على عبدالرازق إلى كتابة «الإسلام وأصول الحكم» ليقيم الدنيا ولا يقعدها على مسعى الملك فؤاد لإحياء الخلافة الإسلامية والحكم باسمها، ومواجهات كتلك التى دفعت طه حسين بعد ذلك بأشهر معدودة إلى أن يصدر كتابه «فى الشعر الجاهلى» فيفجر جمود الحياة الفكرية، ويدفع بها إلى زمن جديد من حداثة السؤال والمنهج. وقد بقيت هذه المواجهات مستمرة، متواصلة، دفعت بعشرات من أبناء الأجيال اللاحقة على جيل طه حسين إلى مواصلة الطريق الصعب نفسه، ابتداء من اجتهاد الشيخ محمد بخيت حول أحكام الصوم فى الخمسينيات، ورؤية عرفة الواعدة فى «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ فى مختتم الستينيات، وذلك فى سلسلة لم تتوقف بعد نصر أبوزيد، وضمت عشرات من المبدعين والمفكرين.

— ٢ —

ولم تتناقص عقبات الحرية وإنما تزايدت مع صعود أنظمة الاستبداد العسكرى والاستبداد الدينى. وكانت النتيجة تصاعد

درجات غياب الحرية وتكاثر أعدائها فى الوقت نفسه. هكذا، رأينا هيمنة حضور القمع الخارجى الذى يواجهه الكاتب العربى فى مختلف أقاليم هذه الأمة العربية، مهما اختلفت الدرجات أو تباينت المواجهات. أقصد إلى هذا القمع الخارجى الذى ينتقل من الخارج إلى الداخل، ومن وجود المؤسسة الخارجية إلى حضور الرقيب الداخلى الذى يؤسس نفسه، فى داخل الكاتب أو المبدع، استجابة إلى سطوة المؤسسة الخارجية، وإذعانا لها، فيتسرب إلى حنايا وعى الكتابة أو الإبداع، ويلتف عليه، ويحول دونه والابتكار الجسور.

هذا الحضور المتنامى للرقيب الداخلى، فى مجتمعاتنا العربية، يؤكد أن القمع يعيد إنتاج نفسه، وأن فعل القمع ذاته ينعكس على من يقع عليه، تماما كما ينعكس الشعاع على السطح العاكس فيعيد ذلك السطح توجيه الشعاع المسقط عليه إلى غيره. وإذا كان الرقيب الداخلى يؤكد إعادة إنتاج القمع على المستوى الذاتى، فإن تحول المقموعين إلى قامعين، وانقلاب المنفعلين بالقمع إلى فاعلين له، يؤكدان إعادة الإنتاج نفسها على مستويات تجاوز الفرد إلى غيره، والمجموعة الواحدة إلى الجماعات المتعددة فى المجتمع، وذلك فى ردود أفعال منعكسة لا تكف عن الامتداد والتولد.

وقد كان طه حسين نفسه منطويا على هاجس لافت ببعض هذه المشكلات اللاحقة، بل يبدو كما لو كان يرى ببصيرته بعض

متواليات الزمن القادم بعده، ولذلك أملى فى «مستقبل الثقافة» كلماته التى تقول :

> «الأدباء عندنا ليسوا أحرارا بالقياس إلى الدولة ولا بالقياس إلى القرّاء. وما أكبر النبوغ الذى يضيع ويذهب هدرا لأنه يكظم نفسه، ويكرهها على الإعراض عن الإنتاج خوفا من الدولة، أو خوفا من القراء، فليس كل موضوع يعرض للأديب عندنا تسيغه القوانين ويحتمله النظام ويرضى عنه ذوق الجمهور».

وهى كلمات تؤكد العقبات والأحلام على السواء، خصوصا عندما تلفت انتباهنا إلى ألوان القمع الواقعة على حرية الإبداع من «الجمهور ورجال الدين وإدارة الأمن العام والنيابة». وهى كلمات تؤكد طليعية وعى كاتبها الذى يطالب - فى خاتمة «مستقبل الثقافة» - بضرورة تحرير الأدب والأدباء من داخلهم وخارجهم، وضرورة أن يتاح لهم القول فى كل ما يشعرون به ويجدون الحاجة إلى القول فيه، مؤكدا أهمية أن تكون قوانيننا سمحة، وأن يكون تطبيقها سمحا، وأن يكون ذوق الجمهور عندنا سمحا كذلك. ويمضى طه حسين مؤكدا أن لحرية الرأى شرها أحيانا، ولكن لها خيرها دائما، ونفع الحرية الإبداعية أكثر من ضررها على كل حال.

ولذلك يجزم طه حسين بأن كثيرا من الآثام الفردية والاجتماعية سيزول أو تخف أضراره إذا أتيح للأدباء أن يتناولوها بالنقد والتحليل وبالعرض والتصوير. ولايشك فى أن قوانيننا حين تتشدد فى مصادرة ما تصادر من حرية الأدب «لا تحمى الفضيلة وإنما تحمى الرذيلة وتخلى بينها وبين النفوس».

وبالطبع، لم يكن طه حسين من الذين يجلسون فى دعة، مؤثرين السلامة، منتظرين أن تغير الحكومات من قوانينها المقيدة للحريات، أو يفارق الجمهور تعصبه الذى اعتاد عليه، أو تتسامح الجهات والهيئات والمجموعات التى تخاف على وجودها من رياح الحرية، وإنما كان يدرك أن الحرية تنتزع انتزاعا لأنها ليست هبة من سلطة أو جماعة، وإنما هى حق لا يمكن اكتسابه إلا بممارسته، وتأكيده بالعمل الجسور والمبادرة الخلاقة والمبادئ الشجاعة. وقد فعل هو ذلك، كما فعل غيره من فرسان الفكر والإبداع الذين لم يكفوا عن انتزاع هذه الحرية من أنياب الاستبداد والتعصب والقمع. ولا يزال دافعهم إلى ذلك أن الحرية التى يطلبونها، ونطلبها معهم، لن تنال لأننا نتمناها، وإنما تنال يوم يأخذها من يسعى إليها بنفسه، لا ينتظر أن تمنحه إياها سلطة ما، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقا للثقافة والمثقفين، ما ظلوا يحلمون بوطن متحضر، يتمتع بالحرية فى ظل الدستور والقانون.

- ٣ -

وأتصور أن الخطوة الأولى فى التأصيل لحرية الكتابة هى محاولة الكشف عن نقائض هذه الحرية، خصوصا تلك النقائض الكامنة فى طبائع الاستبداد، وما يمكن أن تؤدى إليه من تراجع للعقل المبدع. ولا يكفى فى هذا المجال تأكيد أهمية حرية الفكر التى لا معنى لمستقبل العقل العربى فى غيابها، وإنما مواجهة العوامل التى أدّت إلى الموقف القمعى الذى نعايشه اليوم، والذى يؤدى بالمفكر العربى المعاصر، والمبدع العربى الذى يبتكر فى موازاته، إلى مواجهة تجليات التعصب القمعى مع كل اجتهاد فكرى أو ابتكار إبداعى. ويحدث ذلك عادة حين يكون الاجتهاد أو الابتكار خارجا على الإطار المتعارف عليه، أو المسموح به، فى الثقافة السائدة التى تزايدت عليها موجات التعصب القمعى باسم الدين فى العقدين الأخيرين بوجه خاص.

ومن الضرورى – فى هذا السياق – إبراز أهمية الربط بين التعصب والقمع فى تعاقب دال، تأكيدا لما تنطوى عليه الثنائية الواصلة بينهما من معنى علاقة السبب والنتيجة. أعنى العلاقة التى يتحوّل بها الفكر إلى فعل، والقول إلى عمل، فالتعصب هو العلة الأولى للقمع ووجهه الأول، خصوصا فى العملية التى ينقلب بها العقل على مبدئه الخلاّق، ويتنكر لحرية غيره التى هى حريته الذاتية

فى الاجتهاد المغاير. والنتيجة هى جمود الوعى على ماهو عليه، ومنعه غيره من الاختلاف عنه أو الخروج عليه، فارضا مايراه على أنه الحق الوحيد والحقيقة المطلقة. ولذلك يمكن تعريف التعصب بأنه الوعى الذى يصل فى حدِّيته إلى الطرف الذى لايرى فيه سوى ما جمد عليه، لايجاوزه إلى غيره، ولايقبل فيه مناقشة، وذلك على نحو يفضى إلى إلغاء وجود الآخر بواسطة فعل من أفعال العنف الذى يستأصل حضور المختلف معنويا أو ماديا.

ويعنى ذلك أن التعصب هو الوجه الآخر للأصولية، من حيث هى حالة وعى يجمد على أصوله التى لايفارقها، ولايقبل أن يضعها موضع المساءلة، بل يعصب فيها كما يعصب الرجل بيته، حين يقيم فيه لايبرحه، رافضا النظر إلى غير ما جمد عليه، أو الإقامة إلا فيما تعوّده. والفارق بين الأصولية والتعصب، فى هذا البعد، ليس سوى الفارق بين وجهى العملة الواحدة، فالتعصب أصولية تجمد على أصل لاتفارقه أو تراجعه، والأصولية تعصب لايرى سوى ما جمد عليه الفهم الذى يقسر غيره على اتّباعه. وكلاهما لايفارق العملية التى تنقلب بها المعرفة رجوعا حَدِّيا إلى أصل ينفى أى حضور مغاير، فينقلب إلى قمع لايعرف معنى التسامح فى أى اتجاه، وإلى عنف قابل للانتشار فى كل مجال بوسائط معنوية ومادية، تبدأ باللغة ولاتنتهى بالخنجر أو البندقية أو القنبلة.

وليس هذا التكييف بعيدا عن الدلالة اللغوية التى يشير فيها

دال «الأصل» إلى مدلول يُفتقر إليه ولايفتقر إلى غيره، فدلالة «الأصل» فى اللغة مثل دلالة «الأصل» فى الشرع، غير بعيدة عن الدلالة المنطقية التى تشير إلى ما يثبت حكمه بنفسه وينبنى عليه غيره، لأنها الدلالة التى يغدو بها «الأصل» نوعا من المبدأ الراجح على ما سواه الذى يتحول إلى مرجوح. وتلك هى الدلالة الواصلة بين الأصولية والتعصب فى معانى الثبات الذى لايفارق قولهم : عَصَبَ الشئ بمعنى شَدَّه، وعَصَبَ القومُ به اجتمعوا وأحاطوا به، وعَصَبَ الريقُ بمعنى يَبِسَ عليه، وعَصَبَ الرَّجُلُ بَيْتَه أقام فيه لايبرحه. والعلاقة اللغوية بين «عَصَبَ» و«تَعصَّبَ» هى البعد الدلالى الذى يغدو فيه «التَّعَصُّبُ» ثباتا متحجرا على أصل من رأىٍ أو فهمٍ أو تأويلٍ أو اعتقادٍ، ومن ثم تصديقا مطلقا لكل ما ينقل عن «عَصَبَ» الجماعة أو «المعُصَّبِ» من أصول الرأى فيها، حيث مصدر السلطة التى «تُعَصَّبُ» بها أمور الأفراد من المجموعة الأصولية، أو ترتد إليه مواقفها الفكرية وأفعالها السلوكية، داخل مجالات من تراتب «العُصْبة» التى «تَتَعَصَّبُ» بما هو «عَصَبٌ» لها و«مُعَصَّبٌ» فيها.

وإذا كان مفهوم «العصبية» القبلية يتضمن معنى الرجوع إلى مبتدأ العرق الأنقى للقبيلة، فى دلالة الفرع على الأصل، فإن هذا المعنى المتضمن يلزم عنه معيار للتحسين والتقبيح بين أبناء القبيلة الذين يتنزلون فى مراتب حسب قربهم أو بعدهم عن الأصل الأنقى، بالقدر الذى تتراتب به القبائل المغايرة حسب قربها أو

بعدها عن الأصل نفسه فى صلة البطون والأفخاذ، أو صلة المشابهة التى لاتثبت القيمة الإنسانية إلا بمعنى لايخلو من عنصرية طاغية.

هذا المعنى، بدوره، يصل الدلالة العرقية للعصبية القبلية بالدلالة الفكرية للتعصب، من حيث مدلول الرجوع أو العَوْد القسرى إلى أصل يكون القرب منه أو البعد عنه، كالتشبه به أو الاختلاف عنه، المعيار الأمثل لإثبات القيمة الموجبة أو نفيها عن المغاير المطالب بإثبات درجة تشابهه، لا اختلافه، فى كل الأحوال. والقيمة الموجبة – فى هذه الحالة – قرينة المشابهة التى تدنى بالأطراف إلى حال من الاتحاد أو التقمص أو الاتباع الذى يحاكى به الفرع أصله الذى لايحيد عنه. أما القيمة السالبة فهى قرينة المخالفة التى تدنى بالأطراف إلى حال من العداء الذى يقمع به الأصل فرعه الذى غايره فى الصفة أو الصفات، كى يعود به إلى ما يخلع عنه صفات المخالفة ويرده إلى تماثل المشابهة.

وإذا كانت الدلالة اللغوية للأصولية تؤدى معانى العودة الحدِّية إلى النصوص والاستخدام القمعى للأصول، ومن ثم تأويلها بما يحجر على حق الاختلاف فى الفهم أو التعدد فى تفسير الأصل أو النص، فإن الدلالة اللغوية للتعصب لاتخلو من ذلك كله فى اقترانها بالفهم الجامد للنصوص والأفكار والمعتقدات. وتتضمن من معانى الثبات والجمود على الأصل اليابس ما يرتبط بمعانى الإجماع والقسر التى تدنى بكلتا الدلالتين إلى أحوال القمع الذى

هو نتيجة لأصولية التعصب، أو تعصب الأصولية، فى المدارات الفكرية المغلقة التى لاتقبل المغايرة والمخالفة وتستبعدهما دون تردد. أعنى المدارات التى تعاقب المغاير أو المخالف بالترك الذى يشبه التجاهل، أو ترويضه بما يعود به إلى ما كان عليه، أو إذلاله بما يصرفه عن سبيله، أو ردعه بما يثير خوفه، أو التمثيل به على النحو الذى يحيله إلى أمثولة رادعة لغيره، أو غير ذلك من الحالات العقابية التى تومئ إليها المعانى اللغوية لدلالة القمع.

وأحسبنى فى حاجة إلى القول إن هذه الدلالات هى الدلالات التى لا تخلو من معانى العنف منذ أن جاء فى كلام العرب: قمَعَه قَمْعا صَرفَه عما يريد، وقهره وذلَّله، وقَمع البَرْدُ النباتَ رَدَّه وأحرقه فلم يَطُلْ، وقمع الكتبَ ونحوها أخذ خيارَها وترك رذالها. والمسافة بين المِقْمَعة المعنوية أو المادية (واحدة المَقَامع، وهى الخشبة أو الحديدة التى يُضْرَبُ بها المقموع ليُذلَّ) والأسباب التى تدفع إلى استخدامها، فى هذا السياق الذى يرد التعصب على الأصولية، هى المسافة التى ترد المعلول على علته أو النتيجة على سببها، فى العملية التى يتحوّل بها عنف اللغة إلى عنف الفعل، وذلك فى الممارسة الأصولية للفكر الذى ينغلق على نفسه، وفى الوقت الذى يقسر غيره على اتّباع ما جمد عليه.

— ٤ —

وأتصور أن علاقة السببية متبادلة بين التعصب والقمع من

هذا المنظور، حيث يفضى التعصب إلى القمع بوصفه سببه الأول، ويبقى القمع على المدار المغلق للتعصب. وتلك علاقة تجد ما يدعمها فى أبنية الثقافة التقليدية التى نتوارثها، والتى تسود حياتنا بأكثر من معنى ولأكثر من سبب، وتتسرب فى وعينا الجمعى والفردى بأكثر من سبيل، خصوصا ما تنطوى عليه هذه الأبنية من تعاليم تلح على الإجماع ورفض الاختلاف، وتكره مغايرة الاجتهاد أو مغامرة التجريب كراهيتها للأفق المفتوح من السؤال واندفاعة الرغبة الإبداعية، ومن ثم تقرن الدخول إلى «الفرقة الناجية» بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة، أو تتعصب له، فى مقامات الاتباع والتقليد التى تؤدى إلى رفض حق العقل فى الاجتهاد المستقل عن أصولية النص ومسلمات الجماعة.

وآية ذلك ما تورثه لنا أبنية هذه الثقافة أو تؤصله فينا، بواسطة مخايلاتها الترغيبية أو الترهيبية، من مبادئ اتباعية لاتختلف فى جوهرها عن تلك المبادئ السالبة التى سبق أن أكّدها أمثال ابن الجوزى فى القرن السادس للهجرة، خصوصا حين قرن «تلبيس إبليس» بغواية «البدع والمبتدعين» التى لا يُنجى منها سوى «لزوم الجماعة»، فالشيطان مع من يخالف الجماعة، يختطف من يشذ عنها كما يختطف الذئب الشاة من الغنم. واتِّباع الجماعة هو طريق الفرقة الناجية من النار التى تنتهى إليها الفرق الضالة.

ولاشك أن الإيهام بنجاة المتعصب (فى مقامات الاتباع أو التقليد التى وصفها ابن الجوزى فى «تلبيس إبليس» أو ابن تيمية فى رسائله وكتبه) يلزم عنه القمع الذى لابد أن يمارسه هذا المتعصب على من يخالفه، لأنه ما دام المتعصب يبدأ من الاعتقاد بأنه فى الفرقة الناجية ونقيضه فى الفرق الضالة التى تسرى فيها الأهواء، كما يسرى داء الكلب فى صاحبه فيصيبه بالجنون الذى لايعض معه أحداً إلا كَلَبَه، وما دام المتعصب يقرن النجاة بالإيمان الدينى أو ما يشبهه من المعتقدات الدنيوية، ويقرن الضلالة بما يفضى إلى الكفر أو ما يقاربه من المعتقدات الدنيوية، فإن عنف المتعصب فى التعامل مع المختلف عنه نتيجة طبيعية، يلزم عنها السعى إلى استئصال هذا المختلف معنويا وماديا. وذلك عنف لايخامر الشك أو التردد أو الفتور أو التثاقل فعل ممارسته، ماظل الفعل منبنيا على يقين امتلاك الحقيقة. وفى الوقت نفسه يندفع بما يتعدى بالمتعصب إلى العنف الذى يتقرب به إلى المبدأ الذى يتعصب به أو له، تأكيدا للطاعة المطلقة أو طلبا للإثابة والمثوبة.

ولكن الأبنية الاتباعية للثقافة التقليدية لاتنهض وحدها سببا لمتوالية التعصب والقمع، فمبدأ السببية لايكتمل فى مناقلة طرفى هذه المتوالية إلا بما تستجيب به أبنية هذه الثقافة إلى بنية الدولة التسلطية السائدة على امتداد الأوطان العربية، بدرجات متفاوتة وأحوال متباينة بالطبع، فمناقلة التعصب والقمع هى ناتج الاستبداد

السياسى ومبررات وجوده فى الوقت نفسه، خصوصا فى الأقطار التى يغدو فيها الاتّباع الفكرى الوجه الآخر من التبعية الاقتصادية، والنقل عن المصدر الأعلى هو الفعل الملازم لتنزيه الحاكم، والتعصب الاجتماعى هو المعنى الملازم لفرض الإجماع السياسى، ورفض الآخر الثقافى النتيجة الطبيعية لغياب التعددية، والأزمات الاقتصادية الطاحنة لازمة من لوازم فساد الحكم، وتقديس الماضى بإطلاقه هو الأصل فى رسوخ تراتب علاقات المجتمع البطريركى، وتخلف الأنظمة التثقيفية (فى التعليم والإعلام ووسائط الثقافة العامة) وسيلة من وسائل الحكم الشمولى الذى يدور حول الحاكم الأوحد وجودا وعدما، كما لو كان هذا الحاكم المعادل السياسى للنص المعرفى الذى لايقبل المساءلة، أو الأصل الاعتقادى الذى يفتقر إليه الجميع ويقيسون عليه، فى حين لايفتقر هو إلى غير حضوره الذى هو مبدأ كل شئ ومعاده.

ويعنى ذلك أن التعصب كالقمع لايقتصر على البعد الاعتقادى وحده، ولاينحصر فى تيارات التقليد الدينى دون سواها، وإنما يجاوزها إلى غيرها، ما ظل يتولد عن الثقافة التى تنغلق على نزعات لاتعترف بالمغايرة أو التجريب أو الخروج على الإجماع أو الحوار مع الآخر، وعن المجتمع الذى يرفض الحراك بين طبقاته أو المساواة بين طوائفه أو يمايز بين أبنائه وبناته على أساس من الجنس أو العرق أو الثروة أو العقيدة الدينية، وأخيرا عن الدولة

التسلطية التى تقوم على مركزية الزعيم الأوحد الذى لايقبل المساءلة أو النقد أو تداول السلطة، فالثقافة الاتِّباعية كالمجتمع الجامد والدولة التسلطية مدارات مغلقة تفرخ التعصب الذى يفضى إلى القمع. وبالقدر نفسه، يعمل القمع على إعادة إنتاج التعصب فى مناقلة العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة، وذلك فى السياقات التى ترد الأصولية الدينية على الأصوليات المدنية، فتعيد إنتاج الآلية التى ينقلب بها العقل على مبدأه الخلّاق، أو يجمد بها الوعى على ما هو عليه فى مستويات ممارسته.

- ٥ -

غير أن التجليات المدنية للتعصب أو القمع لاتنفى ما أصبحنا نتابع تصاعده فى قلق منذ سنوات ممتدة، وما أصبح يفرض نفسه على معدلات ارتفاع ظاهرة العنف السياسى فى النظم العربية. وهى معدلات توضح أن جماعات التأسلم السياسى وتنظيماته المختلفة على رأس القوى التى تمارس العنف فى الحياة العربية، سواء كان ذلك على هيئة اغتيالات أو محاولة اغتيالات أو عمليات عنف مقصود بها إيقاع الرعب فى النفوس.

وأول الأهداف من وراء ذلك تحويل الضحايا من الأفراد والجماعات إلى عبرة لغيرهم، وخلخلة تماسك المجتمع المدنى وإسقاط الهيبة عن الدولة المدنية أو التى تدّعى أنها مدنية. والهدف الأبعد هو إزاحة العقبات من الطريق لتأسيس نموذج «دولة دينية»

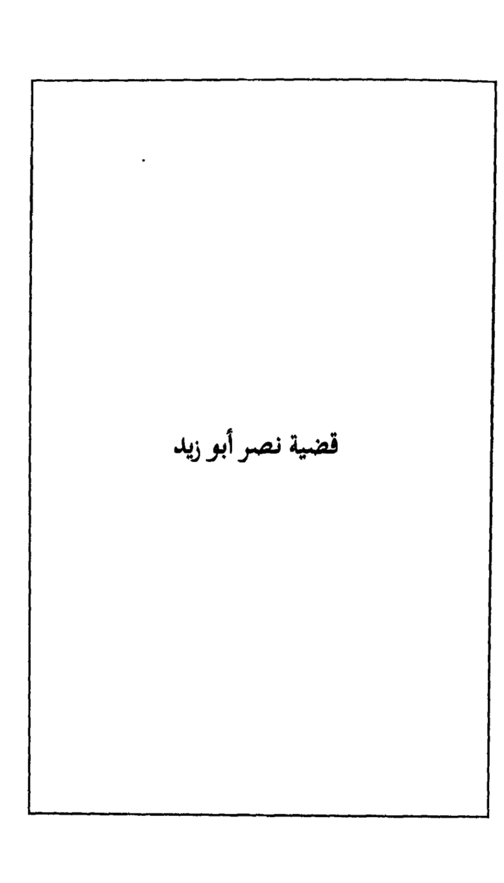
لا يمكن أن تقوم إلا على التعصب للتأويل الدينى (البشرى) الذى تستند إليه، ومن ثم قمع المعارضين له وتصفيتهم بما يذيقهم عذاب الدنيا والآخرة.

وقد أخذت الدعوى إلى نموذج هذه الدولة فى التصاعد بواسطة مجموعات الضغط الموازية للدولة المدنية أو شبه المدنية، والمعارضة أو المناقضة لها فى آن. وكانت هذه الدعوى - فى جانب من جوانبها - امتداداً لتيارات التأسلم السياسى التى بدأت مع جماعة «الإخوان المسلمين» التى أسسها حسن البنا فى مدينة الإسماعيلية سنة ١٩٢٨ . وكانت هذه الدعوى - فى جانب ثان من جوانبها - تعبيرا حَدِّيا عن السقوط المدوى لنموذج الدولة المدنية التى تجسد بها المشروع القومى منذ مطالع الخمسينيات إلى كارثة العام السابع والستين. وكانت هذه الدعوى - فى جانب ثالث - موازية لتحولات حراك الثروة والسياسة الذى اقترن بالأثر المتزايد لثروة النفط الخليجية وتوابع زلزالها الخاص الذى وصل إلى ذروته مع حرب ١٩٧٣ وفى أعقابها. وأخيرا، كانت هذه الدعوى حلقة مهمة فى سياق المتغيرات الأساسية التى أخذت فى التصاعد مع قيام نموذج «الدولة الدينية» فى إيران سنة ١٩٧٩، ومخايلة وعود «إمامة الفقيه» التى تملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا.

وقد ارتبطت كل هذه الجوانب ارتباطا دالا بتصاعد نزعات التطرف وتزايد عمليات الإرهاب التى تتمسح بالدين، وارتفاع درجة

العنف العارى الذى يصاحب الدعوة إلى الدولة الدينية، أو يصاحب الاتجاهات التقليدية الجامدة التى تصل التحديث ببدعة الضلالة المفضية إلى النار. وكانت النتيجة أن رأينا فى مصر من يطعن الكاتب العالمى نجيب محفوظ، ومن يغتال فى الجزائر المؤلف المسرحى عبدالقادر علولة الذى كان اغتياله حلقة فى السلسلة التى بدأت باغتيال الكاتب فرج فودة فى القاهرة، وذلك كله فى موازاة الاعتداء على المواطنين الأبرياء، ورموز السلطة المدنية، وتهديد المثقفين المستنيرين بكل وسيلة ممكنة، بل استخدام تسامح الدولة المدنية للانقلاب عليها، ومحاولة استغلال بعض ثغرات القانون المدنى لتدمير القيم المدنية للدولة الحديثة.

وأول ذلك إقحام القضاء فى خلافات الفكر، فى موازاة اختراق المؤسسات التضامنية للمجتمع المدنى، ومحاولة اختراق المؤسسات التشريعية، وتحويل المحاكم إلى أداة لمعاقبة المجتهدين الخارجين على التعصب والأصولية، وقمعهم بما يجعل منهم أمثولة لغيرهم، على نحو ما حدث فى قضية نصر أبو زيد.



قضية نصر أبو زيد

أزمة الترقية *

لا أزال أذكر ذلك اليوم الذى اجتمعت فيه لجنة ترقيات الأساتذة للنظر فى تقارير ترقية زميلنا نصر حامد أبو زيد منذ ثمانى سنوات على وجه التقريب، تحديدا فى يوم الخميس الثالث من ديسمبر ١٩٩٢، بإحدى قاعات كلية الآداب بجامعة القاهرة، فقد كان رئيس اللجنة (شوقى ضيف) أستاذا مرموقا فى قسم اللغة العربية، كما كان أمين اللجنة (محمود حجازى) وكيلا للكلية، ولذلك كان من الطبيعى أن تعقد اللجنة اجتماعاتها فى الكلية نفسها التى ينتسب إليها رئيس اللجنة وأمينها. ولم أكن عضوا فى اللجنة العليا لترقيات الأساتذة بعد، رغم مرور السنوات اللازمة للأقدمية، ورغم استحقاقى لعضوية هذه اللجنة، لكن لأمر ما قرر البعض إقصائى عنها، والاكتفاء بكونى عضوا فى لجنة ترقية الأساتذة المساعدين. ولم أهتم بالأمر كثيرا، فقد كنت، ولا أزال، موقنا أن الحقوق لابد أن تصل إلى أصحابها فى النهاية مهما كانت العقبات. لكن الاحتمالات السلبية لهذه العقبات، تحديدا، هى ما كانت تؤرقنى

* نشرت بعض أجزاء من الفقرات الأولى لهذا الفصل فى جريدة «الحياة» تحت عنوان: «من أوراقى الجامعية» فى ٢١، ٢٨ من يونيو الماضى.

فى عملية ترقية زميلى نصر أبو زيد. ولذلك ذهبت إلى قسم اللغة العربية الذى كنت أعمل رئيسا له فى ذلك الوقت، وكلى توجس وقلق، فسياق الأحداث العامة وتتابع الوقائع الخاصة لم يكن يبعث على الاطمئنان بحال.

وكانت أسباب ذلك عديدة، فقد كنا فى نهاية العام الذى تصاعدت فيه ممارسات العنف العارى لمجموعات التطرف الدينى باغتيال المفكر فرج فودة فى منتصف شهر يونيو من العام نفسه؛ وتصاعد آثار ممارسات الرقابة ضيقة الأفق التى قام بها بعض أعضاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر؛ ناهيك عن فضائح شركات توظيف الأموال المتأسلمة التى ارتبط بها بعض أساتذة الجامعة المنتسبين إلى تيارات التأسلم السياسى من أمثال عبدالصبور شاهين الذى كان مستشارا لأقوى هذه الشركات، وذلك كله فى سياقات غير بعيدة عن ما كان يترامى إلى آذاننا من قبول الحكومة محاولات التوسط بينها وبين جماعات الإرهاب المتأسلم، وقيام بعض «المعتدلين» من تيارات التأسلم بهذه المحاولات. وأخيرا، وجود تيار تقليدى داخل اللجنة العليا للترقيات، تيار معاد للتجديد، مناهض للاجتهاد المغاير، مستعد للبطش بالخصوم بحق أو بغير حق. وكان من أبرز ممثلى هذا التيار عبدالصبور شاهين مستشار شركات توظيف الأموال المتأسلمة وأحد الذين قيل إنهم ضالعون

فى محاولات التوسط ؛ ورمضان عبدالتواب ممثل النهج الاتباعى فى علوم اللغة، وقد صدر ضده حكم قضائى لارتكابه سرقة علمية فادحة، كما نسبت إليه - فيما بعد - مخالفات أخلاقية تصدّت لها إدارة جامعة عين شمس. وكان ثالث الثلاثة محمد مصطفى هدارة الذى وصل به الأمر إلى حد استعداء رئيس الجمهورية علىّ شخصيا، حين توليت رئاسة تحرير مجلة «فصول»، وأخذت أستعد لإصدار عدد خاص عن «الأدب والحرية». وقد أحدثت شكوى هدارة ضجة كبيرة فى الأوساط الثقافية فى حينها، خصوصا بعد أن نشرتها مجلة «إبداع» بتعليق من الصديق أحمد عبدالمعطى حجازى قبيل صدور عدد «فصول» عن «الأدب والحرية». وكان من أكثر العناوين دلالة فى مقالات هذه الضجة عنوان «غَدَّارة هدارة» الذى صَدَّر به الصديق حازم هاشم مقالته المتميزة فى صحيفة «الوفد» فى تلك الأيام.

وكان زميلنا نصر أبو زيد قد تقدّم بإنتاجه العلمى إلى اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة فى الجامعات المصرية فى التاسع من شهر مايو سنة ١٩٩٢، وتم توزيع الإنتاج فى الثامن والعشرين من الشهر نفسه، وتشكلت لجنة لقراءة الإنتاج العلمى من شوقى ضيف وعبدالصبور شاهين وعونى عبدالرؤوف. وطبعا، لم أستبشر خيرا بوجود عبدالصبور شاهين فى اللجنة، فهو أبرز ممثلى التيار الذى انتقده نصر فى مقدمة كتابه «نقد الخطاب الدينى». أقصد إلى

ماكتبه نصر عن ظاهرة المد الدينى المتأسلم والاتجاهات الثلاثة إزاء هذه الظاهرة. وأولها اتجاه المؤسسة الأزهرية وبعض رجال الدين المنتسبين إلى صفوف «المعارضة الدينية». وثانيها ما يسمى باتجاه «اليسار الإسلامى» الذى مثلته كتابات حسن حنفى. وثالثها الاتجاه الذى يتمثل فى كتابات «التنويريين» أو «العلمانيين». وكان عبدالصبور شاهين ينتسب إلى التيار الأول، خصوصا فى جناحه الذى حاول مهادنة الحكومة والتوسط بينها وجماعات التطرف الإرهابى، كما أنه حاول الإفادة المالية من ازدهار المشروعات التى ظهرت تحت مسمى الاقتصاد الإسلامى، وهى المشروعات التى حمل عليها نصر أبو زيد بحق حملة شديدة، سواء فيما كتبه عن «مفهوم النص» أو «نقد الخطاب الدينى». وقد كتب نصر عن هذه المشروعات فى حماسة سلبية لم يغفرها له المنتفعون أو القائمون على هذه المشروعات. وكان عبدالصبور شاهين على رأس هؤلاء، ولذلك أصبحت سمعته العلمية موضع جدال، خصوصا بعد أن تورط مع «شركات الريان» التى نهبت أموال المودعين، وخلط العلم بالإيديولوچيا فى خطبه التى كان يلقيها كل صلاة جمعة فى جامع عمرو بن العاص.

• ولكننى أطمأننت إلى وجود أستاذنا شوقى ضيف فى اللجنة واشتراك زميلنا العالم الجليل عونى عبدالرؤوف إلى جواره،

وقلت لنفسى: إن حضور هذين الاثنين ضمان من الاحتمالات الخطرة للتقليدية الجامدة أو التحزب أو حتى محاولة الثأر. ولكن جاء اعتذار شوقى ضيف عن الاشتراك فى اللجنة الثلاثية لأسباب صحية بمثابة إنذار، لم يخفف من وطأته وجود محمود على مكى الذى أشهد له بالريادة فى العلم والجدية فى البحث وسعة الأفق فى قبول الاجتهاد المخالف.

وحاولت معالجة قلقى وتوترى، فى ذلك اليوم، بالانشغال بتصريف أمور القسم إلى أن فرغت اللجنة من مداولاتها التى طالت أكثر من المعتاد، والتى انتهت إلى نتيجة انعكست على وجوه أعضائها بما يتناسب والنوايا المسبقة التى انطوى عليها كل عضو منهم. وقيل لى - فيما بعد - إن أستاذنا شوقى ضيف خرج من اجتماع اللجنة العامة إلى منزله مباشرة كى لا يقابل أحدا من قسمه الذى رفضت اللجنة التى يرأسها ترقية واحد من أنبه أعضائه، بينما ذهب بعض أعضاء جبهة التقليد فى اللجنة إلى مكتب محمود حجازى ليتحسسوا بعض ردود الفعل.

وكنت لا أزال جالسا إلى مكتبى فى قسم اللغة العربية، حين دخل الدكتور محمود على مكى ومعه الدكتور أحمد هيكل وزير الثقافة الأسبق، وكلاهما يحمل على وجهه علامات الأسف والحزن والضيق. ولم أكن فى حاجة لسؤالهما عن النتيجة، فقد كانت

مرسومة على ملامح وجهيهما، كما كانت ماثلة فى العبارات التى حاول بها الدكتور أحمد هيكل تخفيف الصدمة وتهوين الأمر، متعللا بأن زميلنا نصر أبو زيد لابد أن يترقى فى المرة القادمة بلا مشاكل. ولا أذكر بماذا أجابنى حين قلت له: ولكن عدم ترقية نصر أبو زيد مسألة جامعية لا يمكن أن تمر بهذه البساطة، فنحن جميعا نعرف مكانته العلمية، وسمعته الأكاديمية الطيبة تسبقه إلى كل مكان يذهب إليه، ومؤلفاته ودراساته معروفة فى الكثير من الأقطار العربية برصانتها وعمق اجتهادها، ولا يهم أن نتفق مع نصر فيما ذهب إليه، أو نختلف، فما تشكلت اللجان العلمية للاختلاف أو الاتفاق مع اجتهادات المتقدمين، وإنما تشكلت للحكم على جدية الاجتهادات وأصالة الدرس وعمق التحليل واتساق المقدمات مع النتائج، أما الاتفاق أو الاختلاف الشخصى فهذه مسائل لا علاقة لها بالقيمة العلمية التى هى مناط عمل اللجنة.

ومضيت أقول للدكتور هيكل الذى أشهد له باحتمال ثورتى وانفعالاتى، طوال لقائنا، إن اللجنة التى ينتسب إليها لن تستطيع أن تبرر لأحد تبريرا علميا كيف أنها رفضت ترقية باحث متميز مثل نصر أبو زيد الذى يفخر به قسم اللغة العربية، فى الوقت الذى لم تتردد فى ترقية من هم أقل منه علميا بدرجات ودرجات، لا لشئ إلا لأنهم ساروا فى الطرق الممهدة التى يعرفها المتنفذون فى هذه

اللجنة، وإن أى عاقل لابد أن يقارن علميا بين المستوى العلمى لمجموعة الأساتذة الذين ترقوا بوساطة هذه اللجنة والمستوى العلمى لنصر أبو زيد الذى قد تتميز كتاباته عن كتابات بعض أعضاء هذه اللجنة نفسها، خصوصا أولئك الذين وصلوا إليها بالأقدمية المطلقة، وكنا نتندر على القليل الذى يكتبونه لدلالاته الفادحة أو الفاضحة.

ولم يكن الدكتور هيكل يجيب عن تساؤلاتى، أو عباراتى الانفعالية التى تدافعت على لسانى، سوى بعبارات التهدئة التى شاركه فيها الدكتور محمود على مكى الذى أكّد لى أنه كتب تقريرا يوصى فيه بالترقية، شأنه فى ذلك شأن زميله عونى عبدالرؤوف، وأن اللجنة انقسمت حول الأمر، لكن الجبهة التى كان يستند إليها عبدالصبور شاهين غلبت فى التصويت النهائى بفارق صوت واحد لا غير، ولذلك اعتمدت اللجنة تقرير عبدالصبور شاهين الذى أوصى بعدم الترقية. ولم يكن واحد من الاثنين اللذين كتبا تقرير التوصية بالترقية بقادر على فعل شئ، فتقبلا الأمر الواقع الخاص بالتصويت، ذلك على الرغم من أن عضو اللجنة الدكتور سيد حامد النساج ثار و رفض التوقيع وانسحب من الاجتماع. ومضى الدكتور مكى فى محاولة تبسيط المشكلة، ونصحنى بالرضا بالواقع، والسكوت على ما حدث، مادام هناك وعد بالترقية فى المرة القادمة.

ولم أستطع قبول النصيحة، فقد شعرت بالإهانة البالغة لكل ما أنتسب إليه من قيم جامعية، فلم تكن المسألة مجرد ترقية وإنما انحراف متعمد عن التقاليد الجليلة التى ورثناها وتشويه لها، ومن يرضى بهذا النوع من الانحراف لا يمكن أن يكون جديرا بانتسابه إلى قسم طه حسين. وقلت لنفسى: إنه من الأكرم للمرء أن يستقيل من منصبه ولا يقبل هذه النتيجة غير العادلة، غير العلمية، غير الموضوعية، بل غير الأخلاقية.

وزادنى إصرارا على ما انتهيت إليه أننى كنت على صلة وثيقة بإنتاج زميلى منذ بداياته، وسبق لى أن كتبت عن كتابه «مفهوم النص»، وأعرف اجتهاداته الفكرية التى دفعت به إلى التعمق فى دراسة نظريات التأويل (الهرمنيوطيقا) وعلوم اللغة بمذاهبها المعاصرة، مثل البنيوية وغيرها، كما كنت أعرف حلمه المنهجى فى تأسيس منهج نقدى لدراسة الخطاب الدينى على أسس علمية حديثة، يقصد إلى طرائق الخطاب الذى يصنعه البشر عن الدين وحوله، من حيث هى طرائق مرتبطة بمصالح صنّاع الخطاب ومنافعهم الدنيوية بالدرجة الأولى. وكل ما كتبه نصر أبو زيد يدخل فى هذه الدائرة من دراسة الخطاب الذى ينتجه البشر عن دينهم، وعبارته «نقد الخطاب» الدينى لا تنصرف، قط، إلى نقد الدين وإنما إلى نقد مفاهيمه التأويلية وتصوراته التفسيرية فى أذهان المؤمنين

به أو الممارسين له أو الدارسين لنصوصه على السواء، كما أن إطاره المرجعى فى ذلك كله هو الميراث العقلانى للمعتزلة على وجه الخصوص، ولذلك أطلقت على دراستى عن كتابه الذى لفت أنظار القراء إليه على نحو استثنائى عنوان «مفهوم النص والاعتزال المعاصر». وقد نشرت هذه الدراسة فى مجلة «إبداع» القاهرية فى شهر مارس سنة ١٩٩١.

ولا أذكر بقية الحوار الذى دار بينى وبين الدكتور أحمد هيكل ومحمود على مكى، فقد غلبتنى المشاعر الحزينة الساخطة، وشعرت بأن الجامعة التى حلمت بها، والقسم الذى أشرف برئاسته على شفا جرف هار، وأن التقاليد العلمية التى ورثناها عن أساتذة أجلاء من طراز طه حسين وأحمد أمين وكامل حسين وعبداللطيف حمزة وعبدالعزيز الأهوانى وسهير القلماوى وغيرهم مهددة بالدمار، وأن تيارات التعصب المعادية للعلم قد فرضت نفسها على لجنة الترقيات بسبب تخاذل العلماء الحقيقيين الموجودين فى هذه اللجنة، وإيثارهم الصمت فى المواقف التى تستوجب الصدام، ومن ثم اللجوء إلى ما يسمونه «الحل الوسط» الذى أتاح المجال لأعداء العلم فى لجان الترقيات الجامعية كى يقلبوا موازين القياس الموضوعى للعمل الأكاديمى ويرتكبوا من الجرائم ما يندى لها الجبين.

- ٢ -

ولم أذهب إلى منزلى، بعد ظهر يوم الخميس الثالث من ديسمبر سنة ١٩٩٢، إلا بعد أن حصلت على نسخة من تقارير ترقية زميلى نصر أبو زيد، ومنها التقرير الذى كتبه عبد الصبور شاهين. وفرغت للتقارير، وظللت أقرأ ما فيها وأعاود قراءته مرات ومرات. وكنت فى كل مرة أدرك بشاعة النتيجة التى توقعتها، وهى الانحراف بلجنة الترقيات العلمية فى الجامعة عن مهمتها الأصلية، وهى مهمة تقييم الجهد العلمى المبذول، سواء من حيث منهجية البحث وعملياته الإجرائية، أو من حيث متابعته للاتجاهات الجديدة والتيارات المعاصرة، أو من حيث درجات استقصاء المادة وعمق تحليلها، أو من حيث مدى الموضوعية فى تفسير المادة المدروسة وتأويل العلاقات الواصلة بين عناصرها التكوينية، وأهم من ذلك كله أصالة البحث وتميزه الذى يتمثل فى إضافته الكمية أو الكيفية لمجاله النوعى، خصوصا بعد أن حددت التقاليد العلمية عمل اللجان العلمية الجامعية، وانتهت إلى أنه ليس من مهمتها محاسبة المتقدم إلى الترقية على اجتهاداته المغايرة للسائد فى مجاله النوعى، حتى لو اختلفت مع اجتهادات المحكّم، أو صدم الإنتاج المقدم أحد المحكّمين بالخلاف معه فى هذا الموقف أو ذاك الرأى.

وقد انطلق من هذه المهمة دون أن ينحرف عنها تقرير

محمود على مكى وتقرير عونى عبد الرؤوف اللذين انتهيا إلى التوصية بالترقية. أما تقرير عبد الصبور شاهين فانقلب إلى تقرير تكفيرى يقوم على محاكمة عقيدة الباحث والحكم على نواياه التى لا يعرفها سوى خالقه. ويبدو أن اللجنة التى استجابت لابتزازات عبد الصبور شاهين لم تقبل تقريره إلا بعد أن فرضت عليه حذف مجموعة من الصفات التكفيرية غير اللائقة، ومع ذلك ظل التقرير حافلا بالعبارات التكفيرية والاتهامات التى لا محل لها من الإعراب. وكان من الطبيعى - والأمر كذلك - أن يجمع التقرير إلى التكفير عينات من التدليس والتجريح لا تليق بتقرير علمى، فقد كانت الغاية التشويه المتعمد، ولأسباب شخصية، لأحد عشر عملا تقدم بها زميلنا للترقية. ولم تكن الأسباب الشخصية خافية على من يعرفون ما كتبه زميلنا نصر أبو زيد عن شركات توظيف الأموال المتأسلمة والدور المشبوه الذى قام به عبد الصبور شاهين فى دعمها ومساعدتها.

وكانت التهمة المتكررة فى التقرير هى الكفر والخروج على المعلوم من الدين بالضرورة، فما كتبه نصر عن «الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوچية الوسطية» تنديد بالتاريخ الإسلامى، واتهام للشافعى، ودعوة إلى إلقاء القرآن والسنة جانبا. و«نقد الخطاب الدينى» كتاب يجعل العقل الغيبى غارقا فى الخرافة والأسطورة مع

أن الغيب أساس الإيمان، وهو دفاع عن العقلانية المقترنة بالإلحاد، ونقد للأزهر الذى يغدو هو والتطرف شيئا واحدا، وللعلماء الذين هم حماة الدين، وذلك فى الوقت الذى يدافع فيه الكتاب بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، فيكشف عن موقف صاحبه الذى يضع نفسه مرصادا لكل مقولات الخطاب الدينى «حتى لو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة». ودراسة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» خوض فى أوصال السياسة والحزبية، وتشويه لتاريخ القرآن، وتصورات مخلة فى الاعتقاد. أما دراسة «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة» فهى كذب وافتراء على الدين، وهجوم على القرآن والسنة واتهام لهما. وكذلك دراسة «التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية» فهى ترديد للنغمة نفسها من الخروج على الدين. ولا يختلف الحكم على الدراسات السابقة عن غيرها من البحوث التى وسمها التقرير بالسمة نفسها، فبحث «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» يجعل للقرآن وجودا بشريا، وبحث «محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب ابن عربى» يقوم على كلام «أشبه بالإلحاد». ولم ينج من تهمة التكفير سوى بحثين من البحوث الأحد عشر التى لم تناقش فى التقرير كله مناقشة منهجية أو موضوعية وإنما مناقشة اعتقادية أشبه ما تكون بمناقشات محاكم التفتيش أو دعاواها.

أما النتيجة العامة التى انتهى إليها التقرير فهى أن الإنتاج العلمى الذى تقدم به نصر أبو زيد قريب من علم الكلام والعقيدة، مع تحكم النظرة المادية المنكرة لحقائقها، الجاحدة لمعطياتها، وأن مذهب الباحث فى إنتاجه مرفوض على مستوى القراء أو مستوى المتخصصين فى الثقافة الإسلامية، ولذلك فإنه لم ينشر أعماله إلا فى مجلات محدودة الانتشار، غير محكمة، مخافة رد الفعل الذى يتوقعه قطعا، خصوصا بعد أن امتلأت الأبحاث بآراء منحرفة، هى خليط من فكر وإيديولوچيا ونقد وتطرف. ولذلك لا يرقى الإنتاج إلى درجة أستاذ بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

وقد زادنى اقتناعا بتحامل تقرير عبد الصبور شاهين وبعده الكامل عن الموضوعية ما حرصت على القيام به من مقارنة بين مبرراته فى الحكم والمبررات التى انطوى عليها تقرير كل من محمود على مكى وعونى عبدالرؤوف، فتقرير عبد الصبور شاهين مكتوب بلغة انفعالية معادية، ثأرية، خطابية، محسومة نتائجها قبل كتابتها، مندفعة إلى غايتها التى تريد أن تصل إليها على أسرع وجه بلا روية، لغة من قبيل «هذا كفر صريح» وهذا «رأى كافر مردود».

أما تقرير محمود على مكى فهو تقرير جامعى رصين، هادئ، موضوعى، يتعمق درس وتحليل النتاج العلمى لنصر أبو زيد

على نحو جدير بالتقدير والإعجاب، واصلا كل معالجة بحثية بسياقها، كاشفا عن أبعادها، موافقا على ما يراه جديرا بالموافقة، مختلفا مع ما يستحق الاختلاف، مبرزا نقاط القوة والتميز فى كل معالجة، غير غافل عن النقاط التى تستحق المراجعة. لا يخلو حكم فيه من تبرير، ولا وصف من الأوصاف القيمة إلا بالاستناد إلى ما يبرهن عليه فى النتاج المقروء. ولذلك تتصل مقدماته بنتائجه اتصال العلة بمعلولها دون تعارض، بل فى اتساق يؤكد قيمة المقروء والقارئ على السواء. وينتهى التقرير إلى نتيجة منصفة تقول إن الإنتاج الذى تقدم به نصر أبو زيد يتميز بالغزارة والخصوبة، بالإضافة إلى تنوعه الواضح. إذ إنه يتناول مجالات الدراسات الإسلامية والبلاغة والنقد والنحو. وما يبقى من هذا الإنتاج، بعد استبعاد ما يدخل فى باب النشاط الثقافى العام، وهو ثمانية أعمال، يكفى من ناحية العدد. وأما من ناحية القيمة:

> «فإنها تمثل فكرا ناضجا وقدرة على التحليل العميق وسعة اطلاع والتزاما بالمنهج العلمى الصارم. وإذا كنا قد اختلفنا معه فى بعض وجهات نظره، أو أخذنا عليه بعض الحدة فى معالجته للمشكلات، فإننا نرى فى هذا الإنتاج بشكل عام اتجاها عقلانيا مستنيرا. وإذا كان ينتقد جوانب من تراثنا القديم فإنه لا يبدى

رأيا إلا بعد دراسة مستفيضة واعية وبعد اطلاع واسع على هذا التراث. وهو فى النهاية يربط بين التراث ومشكلات الحاضر التى يوليها جانبا كبيرا من اهتمامه، إذ إنه يسعى دائما إلى أن يتخذ من الجوانب المضيئة فى ذلك التراث ما يعين على إصلاح مسيرتنا الحاضرة، ويدفع بالأمة إلى الرقى والتقدم، بعد دراسة ناضجة واعية. ومن هنا، فإننا نرى أن إنتاجه كاف، يؤهله للترقية إلى درجة أستاذ فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب فى جامعة القاهرة».

أما تقرير الدكتور عونى عبدالرؤوف فلم يكن يختلف جذريا عن تقرير الدكتور محمود على مكى إلا فى عدم اختلافه مع الباحث فى آرائه، وإلحاحه المتكرر على ما فى أغلب البحوث «من اجتهاد ومحاولة لابتكار طريقة جديدة فى تناول التراث». وتأتى الإشادة بهذه الطريقة على نحو لا يقل فى وضوحه عن الإعجاب بنجاح الباحث فى تطبيق طريقته. ولذلك ينتهى التقرير إلى نتيجته العامة وهى: «أن الدارس يدور فى فلك خاص به، يتقن مادته ويتعمق فى دراستها، وينظر إليها من زوايا خاصة جديرة بالاهتمام» وأنه فى كل أبحاثه «يتناول الفكرة التى يعرضها بوعى عام وفهم عميق

بجدية علمية». ولذلك «جاءت الأعمال كلها إضافة مهمة يفيد منها الطلاب والمختصون. وهى بهذا ترقى به للحصول على درجة أستاذ».

وكان واضحا أن الأسباب التى دفعت محمود على مكى وعونى عبدالرؤوف إلى قبول إنتاج نصر أبو زيد، والإشادة به، هى نفسها الأسباب المضمرة التى دفعت بعبد الصبور شاهين إلى رفض هذا الإنتاج وتكفيره. لقد اتفق تقريرا مكى وعبد الرؤوف - فى تحليلهما الأخير، وبعد تجريدهما من التفاصيل - على سبع نقاط أساسية، كانت بمثابة أسباب التميز والقيمة فى إنتاج نصر أبو زيد. وأولى هذه النقاط ما وصف به مكى النتاج من أنه ينتسب إلى «اتجاه عقلانى مستنير». وشأن كل اتجاه عقلانى، فإن كتابات نصر أبو زيد ترفض النقل الساذج والتقليد الأعمى، وتبدأ من حيث انتهى الآخرون، باحثة عن أفق واعد للكشف عن كل ما يظل فى حاجة إلى الكشف فى دائرة تأويلات البشر للدين، ابتداء من الإمام الشافعى وانتهاء بالشيخ عبد الصبور شاهين. وتتمثل ثانية النقاط فى أن إنتاج أبو زيد يقوم - وعلى أساس من اتجاهه العقلانى - بنقد جوانب لابد من نقدها فى تراثنا القديم، ومن ثم (وهذه هى النقطة الثالثة) فإنه يعيد بناء التراتب الواصل بين عناصر التراث بهدف إبراز العناصر التى تدفع على التطور والارتقاء والتقدم.

ويفضى ذلك إلى النقطة الرابعة التى تتصل بالربط بين الموجب من التراث ومشكلات الحاضر، دعما لعناصر التحول فى الحاضر، ودفعا بها إلى آفاق المستقبل الواعد. ويوازى ذلك بالضرورة، أو يلزم عنه، وضع أفكار القدماء، والأفكار القديمة للمحدثين على السواء، موضع المساءلة، بعيدا عن أى نوع من أنواع العصمة التى لا تصح إلا للرسول عليه الصلاة والسلام، ومن المنطلق التراثى الذى يؤكد أنهم رجال ونحن رجال. وتترتب على هذه النقطة الخامسة نقطة سادسة تتصل بالكشف عن الدور الذى يسهم به تأويل البشر للدين وخطابهم عنه (وهذا هو المقصود بالخطاب الدينى) فى الاستغلال الاقتصادى للمسلمين، وفى تبرير الاستبداد السياسى والتمييز الاجتماعى. ومن هذا المنظور، يتجلى البعد الاجتماعى التحررى فى «نقد الخطاب الدينى»، وذلك من حيث هو أداة منهجية لتحرير الإنسان بتحرير عقله من ألوان التخييل التى توقعه فى شراكها، والنتيجة هى صيانة الدين وحمايته من الذين يتاجرون به، أو يتقنعون بأقنعته، تحقيقا لمآربهم الخاصة، بعيدا عن معانى التوحيد والعدل.

والأداة المنهجية هى النقطة السابعة من نقاط القوة التى تميز إنتاج نصر أبو زيد، حسب تقريرى عبد الرؤوف ومكى. وهى نقطة تتصل باجتهاد الباحث فى تأسيس نهج منهجى مغاير، غير تقليدى، يفيد من علوم العصر ومنجزاته الفكرية، ويؤصِّل طريقة غير

معتادة فى الرؤية والمعالجة والتقنيات المستخدمة على السواء. وتعنى هذه الطريقة بالضرورة الصدام مع الطرائق التقليدية، خصوصا الجامد منها الذى ثبت على التقليد ولم يغادره، ولم يعد بقادر على تقبل الجديد أو تفهمه. وإذا كان أحد كبار المتصوفة القدماء قد أدرك العلاقة الحتمية بين اتساع الرؤيا وضيق العبارة، ومن ثم حتمية تغير المفردات وعلاقاتها لتجسيد تغير الرؤيا ومدى إدراكها، فالأمر نفسه واقع فى البحث العلمى وفى تأصيل المناهج، حيث يؤدى تغيير المنهج إلى تغيير الاصطلاح، ومن ثم ظهور عبارات ومصطلحات لا تعرفها الدراسات التقليدية المنغلقة على نفسها. وكان ذلك متمثلا فى إنتاج نصر أبو زيد فى الاصطلاحات غير التقليدية التى تبدأ من «الخطاب الدينى» أو «نقد» هذا الخطاب، فضلا عن «النص» و«مستويات التأويل» و«القراءة العلمية» و«المنطوق» و«المسكوت عنه» من «الخطاب» «المقروء» فى عملية «القراءة» التى يلعب فيها «القارئ» دورا بالغ الفاعلية. وغير ذلك كثير.

وأتصور أن مثل هذه المصطلحات كانت، ولا تزال، أول ما يستفز العقليات التقليدية فى فعل قراءة كتابات نصر أبو زيد ونظرائه، لا من حيث هى مجرد اصطلاحات، وإنما من حيث هى أدوات لمفاهيم إجرائية جديدة، وعلامات على مغايرات منهجية،

ودلائل على طرائق مخالفة فى النظر والفهم. وبالطبع، ترتفع درجة الحدة فى الصدام عندما يكون «القارئ» منطويا على عداء للاتجاهات العقلانية، ولا يقبل تحررها فى نقد التراث، ولا يحتمل جسارتها فى وضع الأفكار المنقولة عن الأقدمين موضع المساءلة. وإذا أضفنا إلى ذلك ما يترتب على الربط بين التراث ومشكلات الحاضر من تعرية لبعض أوضاع الحاضر الفكرية، وإزاحة الهالة الزائفة عن بعض الأسماء الرنانة التى لا تفارقها أقنعة تخييلية، والكشف عن الدور الذى يمكن أن يقوم به التأويل الدينى المعاصر فى مواصلة استغلال المسلمين اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، عندئذ تبدو الدوافع التى حالت بين أمثال عبد الصبور شاهين وتقبل كتابات نصر أبو زيد. وفى الوقت نفسه، الدوافع التى وضعت أمثال محمود على مكى وعونى عبد الرؤوف موضع المتعاطف والمتقبل والمشجع للكتابات نفسها.

ومن المنظور العلمى أو الأكاديمى البحت، كان من الأمانة العلمية (التى هى أمانة أخلاقية فى الوقت نفسه) أن يستخدم هذا الخلاف لصالح المتقدم للترقية، لا على سند من وجود عامل الأغلبية فحسب، وإنما على سند علمى خالص لابد أن يقف معه العقل الجامعى فى صف الاجتهاد الجديد الذى يمكن أن يضيف إليه، ويتوسع بالأفق الذى يعمل فيه هذا العقل. ولكن، للأسف، غلب

العامل الشخصى الثأرى فى تقرير عبد الصبور شاهين، حيث تحوّلت نقاط التميز إلى نقاط استفزاز للنهج الشخصى والسلوك الحياتى والوجاهة الاجتماعية والمصالح الاقتصادية. وتحول هذا العامل إلى قوة ضاغطة على لجنة الترقيات، قوة لم تترك وسيلة من وسائل الترغيب والترهيب إلا لجأت إليها فيما أستنتج، مع إلحاح خاص على الترهيب الدينى، ومن ثم التكفير الذى تحوّل إلى سلاح ذى حدين. أعنى سلاحا يتوجه، أولا، إلى الإنتاج المطروح على لجنة الترقيات فيسمه أو يصمه بما يحول بينه والنقاش العقلانى الموضوعى حوله، ويضعه موضع الاتهام الدينى الذى هو موضع ضعف بالغ يعصف بأية موضوعية عقلانية فى ثقافتنا الغالبة، ومن ثم يفتح السبيل أمام التقليل من شأن هذا الإنتاج واطراحه مع بدع الضلالة التى تفضى إلى النار. ويتوجه، ثانيا، وفى الآن ذاته، إلى أعضاء لجنة الترقيات الذين تم «التربيط» مع بعضهم والاتفاق بليل، والذين لابد أن تربك المتعاطفين أو المعارضين منهم عملية التكفير، وتحاصرهم بين موقفين يلعب فيهما تخييل الاتهام التكفيرى أثره البالغ فى اختيار إحدى اثنتين: إما الدفاع عن كفر (حتى لو كان على سبيل الادِّعاء الزائف) وإما تَقَبُّل دعوى التكفير والصمت فى مواجهتها (حتى لو كان التقبل أو الصمت على سبيل الخوف أو إيثار البعد عن المشاكل).

وبالطبع، يغدو الاحتمال الثانى هو الأقرب إلى الإمكان، وهو الذى وقع بالفعل، خصوصا بعد أن عززت منه عوامل إضافية، منها بعض الإحن الشخصية المستقرة فى أعماق هذه الأستاذة أو ذلك الأستاذ، والعصبية القبلية التى وضعت أساتذة كلية «دار العلوم» ضد أساتذة «قسم اللغة العربية» فى كلية آداب طه حسين، ومنها ميل رئيس لجنة الترقيات إلى الاتجاهات المحافظة فى البحث العلمى، والتردد كثيرا فى تقبل الاتجاهات الجديدة، خصوصا الجذرى منها، لمخالفتها المعهود والمقبول والمألوف والمعتاد. وهذا أمر يتفق مع «العقل الجامعى العام» الذى هو عقل لا يخلو من عناصر المحافظة وإيثار الثبات على مناهجه التى لا يتزحزح عنها إلا بانقطاع معرفى حاسم، أو بمفارقة منهجية جذرية توقظ هذا العقل من مقتضى عوائده الهادئة.

وأحسب أن هذا التبرير الذى وصلت إليه هو ما جعلنى أجد بعض الإجابة عن أسئلة من قبيل: لماذا لم تنحز اللجنة إلى تقرير محمود على مكى بوجه خاص، وهو تقرير يجسّد موضوعية العلم ونزاهة المقاييس الأكاديمية فى كل فقرة من فقراته؟! ولماذا رفضت اللجنة – فى النهاية – قبول النتيجة التى انتهى إليها تقريران كتبهما عالمان لا تحيط بالسمعة الأكاديمية لكل واحد منهما أية شائبة، وقبلت تقريرا فرديا يكشف عن تورط صاحبه فى خصومة

فكرية حادة مع النتاج المقدَّم؟! وماذا عن مستقبل البحث العلمى فى الجامعة، وعن معايير لجان الترقيات، خصوصا إذا وقع بين أعضائها اختلاف فى الرأى؟! هل تغدو مهمتها - فى هذه الحالة - ترقية صاحب الإنتاج الذى توافق عليه أقوى الأصوات فى اللجنة، وعدم ترقية المختلف المغاير؟ وأين حق الاختلاف فى اجتهادات العلم؟!

وشغلتنى ضرورة التفكير العملى عن متابعة الأسئلة، فقد كنت أعرف أن التقرير سيصلنى على نحو رسمى، فى صباح السبت، بعد عطلة الجمعة، بوصفى رئيسا للقسم، وأننى مطالب بعرضه على مجلس قسم اللغة العربية لإبداء الرأى. وكنت واثقا أننا لن نوافق فى القسم على تقرير عبد الصبور شاهين الذى سيبقى شهادة على الانحراف عن موضوعية العلم إلى تعصب التحيزات السياسية والاعتقادية. وكنت واثقا كذلك أن القسم الذى ينطوى على تقاليد طه حسين لا يمكن أن يقبل بالدنية فى منهجية العلم وأخلاقه بحال من الأحوال، بما فى ذلك أولئك الذين وافقوا على تقرير عبد الصبور شاهين فى اجتماع اللجنة.

- ٣ -

وقضيت أغلب نهار يوم الجمعة الرابع من شهر ديسمبر فى

الاتصال هاتفيا بكل أساتذتى وزملائى فى قسم اللغة العربية، واتفقنا جميعا على أن نعقد جلسة قريبة جدا للنظر فى تقرير عدم ترقية زميلنا نصر أبو زيد، واتفقنا على أن تكون الجلسة يوم الاثنين التالى، الموافق السابع من الشهر نفسه. وخطر على بالى أنه من الأهمية بمكان أن أستعد بمسودة تقرير علمي مضاد، يكون بمثابة الرد العلمى الهادئ على التقرير التكفيرى الانفعالى. وطلبت من الدكتور محمود على مكى تزويدى بملاحظاته وتعقيباته على التقرير، وذلك لأنه خبير بالإنتاج المقدّم وقرأه قراءة فاحصة مدققة قبل إعداد تقريره الذى لم تقبله اللجنة، ومن ثم فهو أقدر من غيره على التعقيب الحاسم والعلمي على افتراءات تقرير التكفير، كما طلبت من زميلى نصر أبو زيد قراءة التقرير أيضا، وتزويدى بكل ما يراه جديرا بالرد العلمى الهادئ، واتفقنا على أن تصلنى الملاحظات والردود فى نهاية اليوم التالى أو صباح اليوم اللاحق له على أكثر تقدير. وقد كان.

ودعوت رسميا لاجتماع القسم (مجلس الأساتذة) فى الموعد الذى اتفقنا عليه، وواصلت العمل ليلا ونهارا فى إعداد مسودة التقرير المضاد، معتمدا بالدرجة الأولى على متابعتى الدقيقة لكتابات زميلى ومعرفتى الكاملة بإنجازاته المتتابعة، مستعينا بكل ما قدّمه محمود على مكى من ملاحظات وتعقيبات، فضلا عن كل ما

كتبه نصر أبو زيد نفسه. وظللت أواصل العمل فى حماسة المدافع عن قضية عادلة، هى قضيته وقضية كل الباحثين عن أفق واعد من البحث العلمى، بعيدا عن سطوة التطرف وتعصب التقليد الجامد. وأذكر أننى لم أفرغ من العمل إلا فى فجر يوم الاجتماع. وذهبت إلى جلسة القسم التى حضرها أربعة من أعضاء لجنة الترقيات نفسها بوصفهم أساتذة فى القسم، وهم محمود على مكى، ونبيلة إبراهيم، وسيد حنفى حسنين، ومحمود فهمى حجازى. وكنت أخشى أن يبدى الدكتور يوسف خليف بعض التعاطف مع تقرير عبدالصبور شاهين، فلم يكن من المعجبين بالأساليب الحديثة التى يتبعها نصر أبو زيد فى دراسة علوم التأويل، ولكنى فوجئت بحماسة الرجل ودفاعه النبيل عن حرية البحث العلمى، بل تأكيده أنه لا معنى للجامعة مع وجود أى تحفظ على حق الباحث أو البحث فى الاجتهاد والاختلاف، وأنه شخصيا رغم اختلافه الشديد مع نصر أبو زيد إلا أنه يراه جديرا بالترقية، وجديرا بالاحترام العلمى الخالص. وكانت المفاجأة أن كل الذين حضروا لجنة الترقيات، ووقّعوا على تقرير عبدالصبور شاهين، أعلنوا جدارة نصر أبو زيد بالترقية، ولم يترددوا فى إظهار استنكارهم للتقرير الذى وقعوا عليه، و أعلنوا استعدادهم للاشتراك معنا فى رفضه ودحضه علميا.

وعند هذا الحد، أخبرت أعضاء مجلس الأساتذة أننى -

حرصا على الوقت - أعددت مسودة لتقرير علمى تفصيلى يصدر عن القسم وباسم مجلس الأساتذة، ولهم أن يوافقوا على المسودة أو يرفضوها أو يحذفوا منها أو يضيفوا إليها بالتعديل أو الزيادة، فطلبوا منى قراءة ما كتبت، فقرأت عليهم ما انتهيت إليه من صياغة. ولم يقاطعنى واحد منهم إلا لكى يستبدل كلمة بأخرى، إلى أن فرغت من القراءة، وسألتهم الرأى، فوافقوا جميعا على أن يكون ما قرأت هو التقرير العلمى الجماعى لرأى القسم، ووقعوا فردا فردا على التقرير الذى كتبته بخط يدى، ولا يزال كذلك فى وثائق كلية الآداب. وانتهت جلسة قسم اللغة العربية التاريخية التى عقدناها يوم الاثنين السابع من ديسمبر سنة ١٩٩٢، وخرجنا جميعا تحتوينا مشاعر الفخر بالانتساب إلى تقاليد علمية جليلة، ربطت بين اثنى عشر أستاذا جامعيا وأستاذة، تختلف اتجاهاتهم المنهجية وتياراتهم الفكرية ومواقفهم السياسية، وتتباعد أساليبهم إلى درجة العراك والقطيعة، ولكن وصل بينهم، هذه المرة، إيمان عميق بمعنى الجامعية وضرورة احترام قيم العلم التى تقف على رأسها قيمة حق الاختلاف واحترامه. ولم أشهد للإجماع الذى حدث فى هذا الاجتماع مثيلا فى القسم من قبل، أو من بعد، إلى اليوم.

وفى صباح اليوم التالى (الثلاثاء) تابعت بنفسى وصول تقرير القسم رسميا إلى عميد الكلية الذى لم يتردد فى إظهار

تعاطفه مع موقف القسم عندما قابلته، ووعدنى بعرض الموضوع على مجلس الكلية فى جلسته القادمة بعد أقل من أسبوعين. وبالفعل، تم عرض الموضوع فى مجلس الكلية فى جلسته المنعقدة فى صباح السبت التاسع عشر من الشهر نفسه. ولم يكن أعضاء المجلس أقل تعاطفا من عميد الكلية، بل على العكس رأى الأساتذة الكبار من أمثال مصطفى سويف أن تقرير اللجنة العلمية انحرف عن غايته، وأنه فى جنوحه إلى محاكمة عقيدة الباحث يضع سابقة خطيرة تهدد حرية البحث العلمى وتقدمه فى الجامعة كلها. وانتهت المداولات الحماسية لأعضاء المجلس كله، بعد إقرار تقرير قسم اللغة العربية بالإجماع، إلى تشكيل لجنة لصياغة رأى مجلس الكلية فى تقرير اللجنة العلمية. وكانت اللجنة برئاسة أستاذنا الدكتور مصطفى سويف وعضوية كل من حسن حنفى وعبدالعزيز حمودة وجابر عصفور.

والواقع أننى – بوصفى رئيساً لقسم اللغة العربية – لم أكن متحمسا لتشكيل لجنة جديدة خوفا من التباطؤ فى الإجراءات وما يمكن أن يؤدى إليه ذلك من فتور فى الحماسة، خصوصا أننا كنا على أبواب عطلة، ولن يجتمع مجلس الكلية طوال شهر يناير التالى. ولكن الزملاء فى المجلس أقنعونى بالقبول، حرصا على الموضوعية الكاملة، وتأكيدا لدور مجلس الكلية وحقه فى أن يبحث الأمر بنفسه،

فضلا عن أن تشكيل اللجنة كان مطمئنا إلى أبعد حد، فأستاذنا مصطفى سويف من المؤمنين بحرية البحث العلمى، وهو رمز من رموز الكلية البارزة، وحسن حنفى أستاذ نصر أبو زيد، وحماسته له غير خافية على أحد، فضلا عن أنه من حيث التخصص قريب من المجال الذى تدور فيه أبحاث نصر أبو زيد. ولم يظهر عبدالعزيز حمودة فى ذلك الوقت إلا كل ما يشجع على الاطمئنان إليه فى مسألة حرية البحث العلمى، فضلا عن أنه قاد - أثناء عمادته للكلية - أكثر من موقف لإنصاف الزملاء الذين ظلمتهم لجان الترقيات، وتمت ترقيتهم بتقارير من مجلس الكلية، بعد دعم مجالس أقسامهم علميا. وكانت الحالة البارزة - قبل موضوع نصر مباشرة - حالة الزميلة عفاف المنوفى، وذلك فى سلسلة جمعت غير واحد من أعضاء مجلس الكلية نفسه.

واجتمعت اللجنة أكثر من مرة. وفى كل مرة، كان أستاذنا الدكتور مصطفى سويف حريصا على أن يخفف من انفعالنا إلى أبعد حد، وأن يضعنا فى مواجهة الحقائق العارية وحدها، بعيدا عن أى أحكام وجدانية بالقيمة أو الانتقاد السلبى المباشر. وكان واضحا - فى مداولاتنا - أنه يريد البدء من حيث انتهى تقرير قسم اللغة العربية الذى كان فى تفصيله وتدقيقه عملا علميا مسهبا، كما كان واضحا كذلك حرصه على أن تكون لغة التقرير موجزة،

حاسمة، مقنعة، تحدث التأثير المقصود منها، وهو الحصول على الموافقة الإجماعية من أعضاء مجلس الكلية. وفى الوقت نفسه، استمالة أعضاء مجلس الجامعة الذين لن يتوفر لديهم الوقت لقراءة التقرير التفصيلى لقسم اللغة العربية. ولذلك حرص مصطفى سويف على كبح جماح عباراتى أثناء إعداد التقرير، وعلى الاقتصار على الوقائع المحددة البارزة ليحدث التقرير ما قصدنا إليه جميعا، وما كان كل واحد فينا يستشعره، فى أعماقه، من أن الموضوع ليس موضوع ترقية زميل عزيز أو صديق حميم أو أخ حبيب، وإنما الدفاع عن حرية البحث العلمى فى الجامعة، وحماية الباحثين الجادين من بطش الذين يخافون التجديد المختلف والاجتهاد المغاير.

وكانت النتيجة تقريرا منطقيا، محايدا، هادئا إلى أبعد حد، يتكون من سبع ملاحظات. أولاها أن نصر أبو زيد تقدّم بعدد ثلاثة عشر عملا تقع جميعا فى مجالات دراسات النقد والنحو والدراسات الإسلامية. تسعة منها فى المستوى الأكاديمى التخصصى بالمعنى الدقيق، وأربعة منها يمكن تصنيفها على أنها من قبيل النشاط الثقافى العام. وتتميز الأبحاث التسعة بأنها تجمع الصفات العلمية المطلوبة فى الأبحاث المقدمة للترشيح لدرجة الأستاذية فى قسم اللغة العربية. وثانية الملاحظات أن التقرير اعترض على ما قدمه

المرشح من نقد لأفكار الإمام الشافعى فى بحثه «الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوچية الوسطية». ومع ذلك فقد كان الإمام الشافعى نفسه مجتهدا وداعيا للاجتهاد، وكان لا يكف عن ذم التقليد، كما أنه لم يحجم عن نقد الإمامين أبى حنيفة ومالك. وجدير بالذكر أن الاجتهاد العلمى لابد أن يبدأ بالنظر النقدى الموضوعى فيما هو معلوم تمهيدا للكشف عن الجديد وإضافته.

وترتبط الملاحظة الثالثة بما نص عليه التقرير من أن دراسة «التأويل فى كتاب سيبويه» مقال يحسب للباحث، ومع ذلك لم يورد التقرير عن هذا البحث سوى سطرين ونصف السطر. وهو أقل نصيب فاز به أى بحث من البحوث التى تقدّم بها المرشح، بينما بلغ حجم ما كتب عن بعض البحوث الأخرى أربعين سطرا أو أكثر قليلا، الأمر الذى يفرض التذكير بأن تقويم الأعمال العلمية يجب أن يتناولها بالعرض المتوازن بين إيجابياتها وسلبياتها. وتتصل الملاحظة الرابعة بالأمر نفسه، خصوصا من الزاوية التى جعل بها التقرير من بحثى «التأويل فى كتاب سيبويه» و«مركبة المجاز» بمنزلة بحث واحد «نظرا إلى ضآلة حجم كل منهما». ومع ذلك فإن البحث الأول يقع فى أربع وثلاثين صفحة، والثانى فى ست عشرة صفحة من القطع المتوسط. وقد أخطأ تقرير اللجنة فى ذلك، أولا لأن الأعمال العلمية لا تقاس قيمتها بكمية صفحاتها، وثانيا لأن البحثين

يتناولان موضوعين مختلفين تماما. ومن المعلوم أن الاعتبار الأول بالنسبة إلى أى بحث فى مجالات المعرفة المختلفة إنما يكون من حيث الموضوع، ونحن هنا بصدد موضوعين اثنين لا موضوعًا واحدًا.

أما الملاحظة الخامسة فتتصل بما انتهى إليه التقرير من تقييم بحث «الإنسان الكامل فى القرآن» ووصفه له بأنه نشاط ثقافى عام لا يدخل فى باب العمل العلمى. ومع ذلك فهذا البحث منشور علميا باللغة الإنجليزية فى دورية أكاديمية محكمة، هى مجلة جامعة أوساكا فى اليابان. هذا من حيث الشكل. أما من حيث المضمون فالبحث دراسة دلالية لآيات القرآن التى تتناول الإنسان جسدا وروحا، كما يتناول إنجازات عدد من كبار المفسرين فى هذا الصدد مثل الطبرى والزمخشرى. وقد اقتضت هذه الدراسة الباحث أن يدقق فى مؤلفات ابن عربى وما كتب حولها من دراسات، وقد أراد الباحث أن يقيم بحثه هذا فى مواجهة بحوث المستشرقين بما فيها من ثغرات وتجاوزات منهجية. وكان فى محاولته هذه ملتزما بمقتضيات التوثيق العلمى الدقيق لما يستخلص من استنتاجات وما يصدر من أحكام. ولذلك رأينا أن هذا البحث إنما يحسب للمرشح ضمن إنتاجه العلمى.

وتنصرف الملاحظة السادسة إلى ما ورد فى التقرير من

عبارات لا يجوز استخدامها فى تقارير اللجان العلمية، ولا يجوز ذكرها فى العمل الجامعى بوجه عام. ومن ذلك إشارة التقرير إلى أن الباحث «وضع نفسه مرصادا لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى لو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة»، وما جاء من اتهام مباشر للباحث فى عقيدته وأخلاقه. وتختتم الملاحظة بتأكيد أن هذه العبارات وأمثالها تنطوى على محاكمة المرشح فيما يتعلق بضميره وعقيدته الدينية، وما لا سبيل للعلم إلى محاكمته عليه، وما ليس موضوعا أصلا للتقييم العلمى.

ولم تفت الملاحظة السابعة والأخيرة ما انطوى عليه التقرير من حجب المعلومات البيليوجرافية الخاصة بالنشر العلمى للأبحاث التسعة السابقة، فقد ذكر التقرير أن الأبحاث التى تقدم بها المرشح نشرت فى مجلات وكتب محدودة الانتشار. والحقيقة أن معظم هذه الأبحاث نشر فى مجلات علمية محكمة، وصدرت لكتب الباحث أكثر من طبعة فى أكثر من بلد عربى، كما ألقيت بحوثه فى مؤتمرات علمية. ومضى التقرير يعدّد الأمثلة على ذلك، ليثبت تحامل كاتب التقرير، وحرصه على إخفاء المعلومات التى تجافى النتيجة التى حرص على أن يصل إليها منذ البداية.

ويصل التقرير إلى نهايته المنطقية التى بناها على مقدمات راسخة فى ملاحظاته السابقة، وانتهى إلى أن الباحث تقدم بستة

أبحاث مقبولة على الأقل. هى: البحثان اللذان قبلتهما اللجنة، والبحث الذى اعتبرته من قبيل النشاط الثقافى رغم نشره فى مجلة علمية متخصصة وبلغة أجنبية، ثم الأبحاث العلمية الثلاثة التى نشرت فى مجلات علمية تتصل بتخصص الباحث وتخصص قسم اللغة العربية، وطبعت بعد ذلك مجمعة كفصول ثلاثة فى الكتاب الذى تم نشره مرتين: مرة فى القاهرة والأخرى فى بيروت. وترك التقرير القرار - بعد هذه النتيجة الحاسمة - لمجلس الكلية الذى اجتمع فى العشرين من شهر فبراير سنة ١٩٩٣، وقرر بالإجماع الموافقة على تقرير اللجنة، والتوصية برفض تقرير اللجنة العلمية وترقية نصر أبو زيد اعتمادا على التقرير العلمى الذى تقدّم به مجلس قسم اللغة العربية واللجنة التى شكّلها مجلس الكلية على السواء. ولا أذكر أن تقرير لجنتنا - بعد أن قرأه مصطفى سويف بنبرته الهادئة الواثقة - واجه اعتراضا يذكر، وأن جميع أعضاء المجلس أعلنوا موافقتهم عليه، ومن ثم موافقتهم على أن يتولى المجلس ترقية نصر أبو زيد كما تولى ترقية زملاء له من قبل.

ومضى كل شئ على ما توقعت فى هذا اليوم الذى سجل للمرة الأولى إجماع كل أعضاء مجلس الكلية على موقف - رغم ما بينهم من اختلافات - تماما كما سبق أن أجمع كل أعضاء قسم اللغة العربية. وأحسب أن هذه النتيجة جعلتنى أضرب صفحا عن

ما حدث في الصباح في مكتب عميد الكلية، الدكتور حسنين ربيع، قبيل انعقاد الجلسة، فقد لاحظت اختفاء الحماسة التي كان ينطق بها صوته منذ أكثر من شهر، كما لاحظت ترددا منه في عرض الموضوع على مجلس الكلية، ورغبة في التأجيل. ولا أدري هل كان لموقفي الصارم أثره الحاسم في إزالة تردد العميد، أم أن الأثر الأكبر كان يرجع إلى إدراكه وقوف أعضاء المجلس إلى جانب قضية نصر، ومن ثم مؤازرة قسم اللغة العربية؟ أيا ما كان الأمر، فقد ظل العميد في مكتبه، ولم يدخل إلى جلسة مجلس الكلية إلا بعد أن هاتف رئيس الجامعة، وتلقى منه الضوء الأخضر بعرض الموضوع على المجلس، وعدم الخروج على إجماع أساتذة الكلية، وليترك الأمر لرئيس الجامعة بعد ذلك، كي يعالج الموضوع بما يراه حين تصل الأوراق إليه.

والواقع أن الهواجس التي انطويت عليها نتيجة سلوك عميد الكلية قبل الجلسة لم تشغلني بعد ذلك في الجلسة نفسها، خصوصا بعد أن شاهدت حماسة أعضاء مجلس الكلية التي لم تكن تقل عن حماسة أساتذة قسم اللغة العربية. وقد دعم ذلك في داخلي الإيمان بسلامة الموقف الذي اتخذه القسم الذي شَرُفْتُ برئاسته لسنوات، وتوليت قيادته بفخر دفعني إلى الصرامة الكاملة في الدفاع عن مصالحه وقضاياه في مجلس الكلية. ومن المؤكد أن

قضية نصر حامد أبو زيد كانت أكثر القضايا التى واجهتها أهمية وتأثيرا، طوال سنوات عملى رئيسا للقسم، وكنت أراها لا تقل أهمية عن قضية كتاب «فى الشعر الجاهلى» التى فجر بها طه حسين، من داخل قسم اللغة العربية نفسه، التقاليد الجامدة للحياة الثقافية والفكرية والجامعية سنة ١٩٢٦. وكم كنت حريصا وزملائى على أن نكون فى مستوى خطورة القضية، وعيا وإدراكا وحفاظا على تقاليد العلم وقيم الجامعة على السواء. وأحسب أن النتيجة التى وصلنا إليها فى مجلس القسم، ثم فى مجلس الكلية، هى نتيجة تؤكد أن كلا من القسم والكلية كانا على مستوى المسؤولية، وكانا حريصين كل الحرص على تأكيد حرية البحث العلمى، و وضع قضية الترقيات فى موضعها الصحيح، من حيث هى تقدير للجهد العلمى المبذول ومدى أصالته وابتكاريته، وليس مدى الاتفاق أو الاختلاف مع هذا الرأى أو ذاك، حتى لو كان الموضوع يتصل بالخطاب الدينى الذى هو خطاب بشرى فى نهاية المطاف.

- ٤ -

وكنت مقتنعا كل الاقتناع أن أى عالم منصف يقرأ التقرير المطوّل الذى كتبه قسم اللغة العربية، والتقرير الموجز الذى كتبته اللجنة التى شكلها مجلس الكلية، لا يمكن إلا أن يحكم لصالح العلم والجامعة، وأن يردّ تقرير اللجنة العلمية الذى كتبه عبدالصبور

شاهين، وأن يحكم برضى نفس وعقل بأحقية نصر أبو زيد بالترقية.
وأذكر أننى كنت أقول لمن كان يسألنى عن جلية الأمر أن قسم اللغة العربيـة كان يمكن أن يقبل تقرير اللجنة العلميـة لو انبنى التقرير على مناقشـة علمـية مـوضـوعيـة لآراء نصر أبو زيد والنتائج التى وصل إليـها، ولو كـان قد أثبت بالدليل والحجة تهافت هذه النتـائج وخطأ الاستـدلالات التى أوصلت إليـها. ولكن أن يكون الحكم على الأعمال المقدمة من باحث يتقدم إلى درجة الأستاذية بعبارات من قبيل «كتيب... ذو وزن خفيف» أو كتاب «يهجم.. على الغيب بأسلوب غريب» أو بحث هو «جدلية تضـرب فى جدلية لتخرج بجدلية تلد جدلية تحمل فى أحشائها جنينا جدليا متجادلا بذاته مع ذاته»، وأن يكون الحكم على عقيدة الباحث بما يخرجه من دينه ويتهمه بالكفر الصريح، وأن يكون وصف الأعمال بما يخفى حقيقتها، فذلك كله لا علاقة له بالعلم، ولا صلة له بالمناقشة التى كنا نرجوها لباحث جاد لا يزال قسم اللغة العربيـة يعتـز به كل الاعتزاز، ويضعـه فى الصدارة من أجياله.

وكنت لا أملّ من تأكيد أن قسم اللغة العربية عندما فعل ما فعل كان يؤكد تقاليده الرائدة، وحرصه المتواصل على الانتساب إلى الجديد الأصيل، وأن هذا الجديد الأصيل مهما كان صادما لابد أن يأتى عليه يوم يدرك الناس فيه قيمته، وأن تاريخنا الثقافى

يؤكد ذلك فى مسيرته التى سرعان ما تنداح فى أمواج عقودها المتتابعة كل صيحات الغضب على الجديد والمقاومة له. وكان المتشائمون من زملائى يعترضون على تفاؤلى، مذكّرين بالجانب الدينى من قضية «الشعر الجاهلى»، وما وصلت إليه قضية محمد أحمد خلف الله فى أطروحته عن «القص فى القرآن»، مؤكدين أن التجديد الجذرى، خصوصا فى دائرة الخطاب الدينى، مسألة صعبة إلى أبعد حد، وأن جسارة الاجتهاد المغاير تستفز تجمعات المصالح التى تفيد من إبقاء الأوضاع على ما هى عليه. ولكننى كنت أرد عليهم بأننا فى الجامعة المصرية، معقل الليبرالية الفكرية الممثلة فى رموزها الرائدة، وأن تقاليد هذه الجامعة تحمى اجتهادات نصر، ودليل ذلك ما حدث فى قسم اللغة العربية، وما حدث فى كلية الآداب على السواء. وأذكر أن نصر أبو زيد نفسه أعلن أكثر من مرة أن ترقيته قد تمت بالفعل بتقرير مجلسى قسم اللغة العربية وكلية الآداب، وأن الإجماع الذى حدث فى كلا المجلسين تشريف له أكثر من ترقية اللجنة العلمية له.

ومضت الأيام، ونحن فى انتظار مجلس الجامعة الذى تحدد لانعقاده يوم الثامن عشر من شهر مارس سنة ١٩٩٣، وأصبحت الأوراق كلها بين يدى رئيس الجامعة الدكتور مأمون سلامة ونوابه الذين كان أبرزهم الصديق الدكتور محمد الجوهرى. وكنت، بعد

قرار مجلس الكلية، وشعورى بالاطمئنان على سلامة سير موضوع الترقية، تقدّمت باعتذار رسمى إلى عميد الكلية عن الاستمرار فى رئاسة قسم اللغة العربية، فقد تم انتدابى للعمل أمينا عاما للمجلس الأعلى للثقافة فى نهاية شهر يناير سنة ١٩٩٣، وكان من المستحيل الجمع بين أعباء رئاسة القسم وأعباء أمانة مجلس لابد من تطويره تطويرا جذريا. وتناقشت فى الأمر مع الأصدقاء المقربين، واتفقنا على أن أترك مطمئنا رئاسة القسم لزميلى الدكتور أحمد مرسى فهو خير من ينهض بأعبائها، خصوصا بعد أن أصبح لديه الوقت الكافى بعد عودته من عمله مستشارا ثقافيا فى مدريد- أسبانيا.

وبالفعل، تولى الدكتور أحمد مرسى رئاسة القسم، ومن ثم الإشراف على المتابعة المباشرة لسير موضوع ترقية نصر أبوزيد فى الجامعة. وأذكر أننى ذهبت معه لمقابلة رئيس الجامعة الذى تحدثنا إليه فى موضوع الترقية، وأوضحنا له ما سألنا عنه. ولكننا لاحظنا عدم حماسته وردوده التقليدية، فأدركنا أنه لم يقرأ تقرير القسم أو تقرير مجلس الكلية بعد. ولكن سرعان ما اكتشفنا أن الأمر أعقد من ذلك بكثير، وأن مصالح متعددة لاعلاقة لها بالعلم أو القيم الجامعية قد تدخلت فى مسار القضية التى أصبحت أوسع نطاقا من أن تكون قضية ترقية أستاذ.

ولم يكن رئيس الجامعة، للأسف، على القدر نفسه من الانحياز إلى حرية البحث مثلما كان أحمد لطفى السيد مثلا، وهو قانونى مثله، وإنما كان من الرجال الذين يؤثرون البعد عن كل مايثير المشاكل والانقسامات الحادة. ولذلك اقترب من قضية نصر أبوزيد كما لو كان يقترب من حقل ألغام يخشى أن تنفجر فيه. ولأنه كان ينطوى على حساسية خاصة من الجرأة فى الاجتهاد الدينى، فقد حرص على أن يستعين بعميد كلية دار العلوم– أستاذ الفقه وأصوله – ليعينه بالرأى، ولعله أُوصِىَ بهذه الاستعانة، فقدم له الثانى تقريراً فى الثالث والعشرين من شهر فبراير ١٩٩٣، أى بعد ثلاثة أيام على وجه التحديد من جلسة مجلس كلية الآداب. وكان التقرير من وجهة نظر علماء الفقه بالمعنى التقليدى الذى لابد أن ينفر من منهجية نصر أبو زيد الجديدة، وأن ينفر من النزوع العقلانى الاعتزالى فى كتاباته. ولم يخل رفض المنهجية فى تقرير عميد كلية «دار العلوم» من مسارعة إلى الطعن فى الدين، دون تروٍ فى الفرق بين الاختلاف فى الرأى والاختلاف فى العقيدة. ولذلك كان للتقرير أثره على توجه رئيس الجامعة الذى حسب أنه أخذ رأى أهل الاختصاص من علماء الفقه وأصوله، فى بحث الإمام الشافعى، ناسيًا أن كتاب نصر أبوزيد يجاوز حدود هذا التخصص، وأنه بحث واحد من ثلاثة عشر بحثا تقدم بها نصر أبوزيد للترقية.

وللأسف لعب صديقنا الدكتور محمد الجوهرى، نائب رئيس الجامعة دورا لا أحسبه يفخر به عندما يستعيد صفحات تاريخه الجامعى، فقد ظل حريصا على إمساك العصا من الوسط دائما، وحاول إقناعنا بأن نترك الأمور على حالها، وأن نتجنب إثارة العواصف، خصوصا لأنه يخشى أن يصيب نصر أبوزيد ما أصاب فرج فودة الذى اغتيل فى منتصف يونيو ١٩٩٢، ويبدو أنه أسهم بمنطقه ذلك فى التأثير على رئيس الجامعة الذى قيل إنه ترك الأمر كله بين يدى الدكتور محمد الجوهرى، بوصفه نائب رئيس الجامعة المسؤول عن هذا الشأن وعميد كلية الآداب الأسبق الذى يعرف أسرارها وخباياها. وترددت الأقاويل عن محاولة عبدالصبور شاهين الضغط على رئيس الجامعة، بوصفه مسؤول الشؤون الدينية بالحزب الوطنى، وأن هذه المحاولات امتدت إلى مجالس مسجد «السيدة نفيسة» التى كانت تجمع بين رئيس الجامعة ووزير الداخلية (اللواء عبدالحليم موسى) الذى كان يشرف، فى ذلك الوقت، على عملية وساطة الصلح مع جماعات الإرهاب الدينى، أو جماعات التأسلم. وهى العملية التى قيل إن عبدالصبور شاهين كان طرفا من أطرافها المهمة.

وتجسّدت نتيجة الموقف كله فى الحيلة التى تخلّص بها رئيس الجامعة من موضوع ترقية نصر أبو زيد. وكان ذلك فى

جلسة طارئة لمجلس الجامعة فى الثامن عشر من مارس سنة ١٩٩٣ لمناقشة قرار الحكومة السودانية بالاستيلاء على فرع جامعة القاهرة بالخرطوم. ومنطقى أن يأخذ هذا الأمر وقت المجلس كله، ويستفرغ جهد أعضائه. وبعد أن تم التأكد من إرهاق الجميع، وانصراف بعض العمداء، وباتفاق مسبق مع بعض الأطراف، تم عرض أربع مشكلات للترقية، اختلف فيها رأى اللجان العلمية عن رأى مجالس الأقسام والكليات، واقترحت رئاسة المجلس اتخاذ صف اللجان العلمية على الإطلاق وعدم الأخذ باعتراضات مجالس الأقسام والكليات، أو حتى الاستماع إلى وجهات نظرها المخالفة. وعندما حاول عميد كلية الآداب، فيما أبلغنى شخصيا، التنبيه على أن مشكلة ترقية نصر أبو زيد مختلفة، وأنها تستحق معالجة مستقلة، كما تستحق أن يطلع أعضاء المجلس على التقارير المرفقة بها، فإن محاولته ووجهت بالرفض، والتعلل بأهمية احترام قرارات اللجان العلمية من المجلس نفسه الذى نقض نتائج هذه اللجان أكثر من مرة فى الأشهر السابقة. وطلب رئيس المجلس الذى هو رئيس الجامعة عدم الإلحاح على إثارة الموضوع وإغلاق باب المناقشة الذى لم يفتح أصلا، فقد أصبح الجميع مرهقين وانصرف بعضهم بالفعل.

وكان ذلك يعنى أن مجلس الجامعة لم يناقش موضوع ترقية

نصر أبو زيد، وأن أعضاء مجلس الجامعة حيل بينهم وبين الاطلاع على تقرير مجلس قسم اللغة العربية وتقرير مجلس كلية الآداب، وأن هذه الحيلولة كانت متعمدة لعدم الدخول فى تفاصيل الموضوع، ومن ثم مناقشة شأن من أخطر شؤون الجامعة وأمسّها بمستقبلها، وهو قضية حرية البحث العلمى فيها. وكالعادة، استبدل الهروب الآمن بالمواجهة الجذرية للمشكلة التى لاتزال معلقة كالسيف على رقاب أساتذة الجامعة. ولا أعرف، إلى اليوم، هل احتج عميد كلية الآداب فعلا، أو أن احتجاجه كان أضعف من أن يستمع إليه، أو أن التوجيهات المباشرة وغير المباشرة لرئيس الجامعة كانت أكثر تأثيرا وحسما فى إنهاء جلسة المجلس، أو أن الأعضاء كان قد أصابهم الإعياء. كل ما أعرفه هو أن هذا المجلس، فى هذه الجلسة، قد تخلى عن مناقشة قضية القضايا فى الجامعة التى وصفها سعد زغلول يوم افتتاحها فى نهاية شهر ديسمبر سنة ١٩٠٨ بأنها جامعة لا دين لها إلا العلم.

ولا أعنى بهذا الاقتباس أن الجامعة ضد الأديان، أو أن العلم الذى تتبناه وتعمل على تأكيد حرية البحث فيه مناقض للعقائد بالضرورة، فمن المؤكد أن احترام الأديان والمعتقدات مبدأ أساسى من المبادئ التى تنهض عليها الجامعة، وينهض عليها الوضع الثقافى العام فى أية دولة متحضرة. لكن احترام الأديان لايعنى

تحريم وضع خطاب البشر عنها موضع البحث، ولايحرم نقد الخطاب الدينى من حيث هو خطاب بشرى، ولايتناقض ومبدأ الحرية العلمية الذى ينبغى أن تكون ممارسته فى أقصى درجة من الاتساع، ويكون تقبله بأقصى درجة من التسامح، فذلك هو الشرط الأول لإطلاق كل الطاقات الخلاقة القادرة على الإضافة الكمية والكيفية في مجالات العلم. ولاسبيل إلى هذه الإضافة إلا بالمغايرة، والبدء من حيث انتهى السابقون، لا على سبيل التقليد أو الاتباع، وإنما على سبيل الاختلاف الذى يؤصِّل للجديد، ويضع كل موروث موضع المساءلة.

وقد كان طه حسين على حق عندما وصف أهمية هذا المبدأ الخاص بالحرية للباحث الأكاديمى فى الجامعة، كما كان على حق عندما قال إن الحرية هى أكثر ما يحتاج إليه كل علم ليقوى ويشتد عوده، وينهض بعبء اكتشاف ما لم يكتشف بعد، وتطوير ما اعتاد عليه الناس من مناهج وإجراءات إلى ما يفتح أوسع الأبواب للابتكار الخلاق والإبداع اللانهائى. ودليل ذلك أنه لم تنهض جامعة من جامعات العالم حولنا إلا بفضل هذه الحرية التى يعتبرها الجامعيون حقهم وملاذهم ودافعهم الحيوى فى الوقت نفسه. وكلما اتسعت دوائر هذه الحرية فى جامعة من الجامعات، وتعمق الإيمان بمبدئها وامتد إلى كل العاملين فيها، حققت هذه الجامعة ما لم يحققه غيرها من إبداعات البحث فى كل مجال.

ولكن يبدو أننى أتحدث عن عالم آخر غير العالم الذى نعيش فيه فعليا، والذى تقيد خطواتنا الجامعية فيه قيود ثقال، تبدأ من داخل الجامعة وتمتد إلى خارجها، وتنتقل من خارجها إلى داخلها، فينتهى الأمر بالجامعة إلى أن تفقد معناها ومغزاها وغايتها الحقيقية التى تجعل لها وجودا خلاقا فى عوالم التقدم التى نشارك فيها أحيانا، فلا نملك سوى الشعور بالأسى على الجامعة المصرية التى لم تستطع، إلى اليوم، حسم أمرها فى مسألة الحريات الجامعية، سواء بمعناها السياسى الذى أحبطت وعوده بقرار فصل الأساتذة المعارضين (سنتى ١٩٥٤، ١٩٨٠) أو بمعناه الفكرى الذى أحبطت وعوده الجذرية بالمقاومة القمعية التى ووجه بها اجتهاد طه حسين ومحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد، وذلك فى القائمة نفسها التى أتصور أنها لابد أن تضيف المزيد، ما ظل الوضع الأكاديمى للجامعات المصرية - بل العربية - على ما هو عليه.

- ٥ -

كان قرار مجلس جامعة القاهرة (فى ١٩٩٣/٣/١٨) بالموافقة على تقرير اللجنة العلمية برفض ترقية نصر أبو زيد بمثابة استسلام إلى ضغوط تيار التأسلم السياسى داخل جامعة القاهرة وخارجها على السواء. ولولا ذلك ما كان يمكن لمجلس علمى، يتكون من صفوة العلماء، أن يتغاضى عن لغة التقرير غير العلمية، أو

يتجاهل الاعتراضات الجذرية والتصويبات التى لا تقبل الجدل فى التقرير المضاد الذى أعدّه ووافق عليه بالإجماع مجلس قسم اللغة العربية، فضلا عن التقرير المؤازر الذى أعدّه ووافق عليه بالإجماع كذلك مجلس كلية الآداب. ولم يكن هناك من معنى لعدم اطلاع أعضاء مجلس الجامعة على أى تقرير، إلا وجود رغبة مسبقة فى إغلاق أبواب النقاش حول الموضوع، وتعمد مقصود فى الوصول إلى نتيجة ترضى جماعات الضغط المتأسلم على نحو مباشر أو غير مباشر، أو على الأقل تجنّب رئاسة الجامعة حرج أو خطر مواجهتها. ولذلك فإن هذا القرار بقدر ما كان نكوصا عن التقاليد الجامعية العلمية، وتخليا عن الهدف الجذرى لمبادئ البحث العلمى وأصوله، كان هزيمة للتيارات المدنية داخل الجامعة وخارجها.

وكان من الطبيعى أن يعبّر المنتسبون إلى هذه التيارات عن إحباطهم وعن رفضهم للقرار. أما فى داخل الجامعة، فقد أصدر أساتذة كلية الآداب بيانا صاغوا فيه احتجاجهم على قرار مجلس الجامعة الذى رأوه متحيزا ومغرضا، كما صاغوا مخاوفهم من حيث هم أساتذة تُنتهك المؤسسات التى يعبرون من خلالها عن آرائهم. ولم يفتهم إدانة التقرير الذى يتهم زميلا لهم بالكفر والإلحاد، ويشكّك فى عقيدته بكلمات وعبارات لا تمت للتقييم العلمى بصلة، وذلك بدلا من تقييم الإنتاج العلمى لهذا الزميل وفقا لأسس

التقييم الموضوعية المتعارف عليها، ووفقا لما تنص عليه قواعد نظام العمل فى اللجان العلمية الدائمة الصادرة عن المجلس الأعلى للجامعات.

وقد حذا الباحثون الشبان من المعيدين والمدرسين المساعدين ومدرسى اللغة حذو أساتذتهم، فتقدموا إلى رئيس جامعة القاهرة ببيان أكثر حدة فى نبرة احتجاجه ورفضه، معلنين أن قواعد نظام العمل فى اللجان العلمية المنصوص عليها من المجلس الأعلى للجامعات لم تتبع، وأن التقرير الذى صدر باسم اللجنة العلمية يخالف هذه القواعد التى لم تنص، صراحة أو ضمنا، على أن العقيدة تمثل معيارا من معايير التقييم العلمي، وأن كلا من تقرير اللجنة وموقف إدارة الجامعة الذى سانده واعتمده، دون أن يكترث بكل من تقريرى مجلس أساتذة قسم اللغة العربية ومجلس أساتذة كلية الآداب، يُعَدُّ انتهاكا صريحا وعدوانا بيّنا على قواعد العمل المنظمة للجان العلمية، ويُمَثِّل سابقة خطيرة فى تاريخ جامعة القاهرة. ويضيف التقرير خوفا أخذ يخامر هؤلاء الباحثين الشبان من أن يكون استخدام مناهج البحث المعاصرة، بما تتضمنه من مصطلحات ومفاهيم جديدة غريبة بالنسبة للعقليات التقليدية الجامدة، مبعث ريبة وشك عند بعض أعضاء لجان الترقيات الذين لا يتابعون تطور المناهج المعاصرة وتقدمها، الأمر الذى يجعل إمكانية

تحديث البحث العلمى فى مصر ومواكبة المعرفة العلمية المعاصرة محكوما عليهما بالفشل. ويمضى الباحثون الشبان فى بيانهم، مؤكدين عظيم احترامهم للأديان كلها. وفى الوقت نفسه، خشيتهم من أن تكون هناك مقامرة بتاريخ جامعتهم وبشرفهم العلمى لحساب مجموعة من المصالح الصغيرة، أو المخاوف التى لا تليق بالتقاليد العلمية للجامعات العريقة.

وأتصور أن هذه كانت المرة الأولى التى يصل فيها الاحتجاج على قرار مجلس الجامعة برفض ترقية أستاذ إلى درجة كتابة بيانات مضادة للقرار، وتجمعات محتجة عليه، داخل الجامعة، وذلك بسبب استفزاز القرار لجانب لا يستهان به من الرأى العام الجامعى الذى ترامت إليه أنباء هذه الترقية وملابساتها. وكان القرار من منظور هذا الجانب تعبيرا عن تخلى إدارة الجامعة عن القيم العلمية التى جاهد الجامعيون الرواد فى تأصيلها، دفاعا عن استقلال الجامعة ضد قوتين لا تزالان تضغطان عليها: قوة الدولة التى تسعى، دائما، إلى التدخل السياسى فى الشؤون الجامعية، ابتداء من أعداد الطلاب وانتهاء بفصل الأساتذة، وقوة التعصب الدينى التى لم تكف عن مناوشة الجامعة منذ إنشائها، ومنذ أن أصبحت مركز الثقل للمعرفة المدنية الصاعدة لمؤسسات المجتمع المدنى وتطلعاته.

وأحسب أن سخط الطليعة الجامعية على موقف الإدارة المتخاذل أمام ضغط التعصب الدينى، واستسلامها لشروطه، قد دفع هذه الطليعة إلى استرجاع مواقف رجال من أمثال أحمد لطفى السيد وعبدالخالق ثروت وعدلى يكن وطه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم من الذين أرسوا القواعد الأولى لمعنى الجامعية، وقاوموا ضغوط هذا التعصب مقاومة مجيدة أسهمت فى ترسيخ التقاليد الجامعية الأصيلة. وأحسب كذلك أن هذا السخط استدعى فى ذاكرة الطليعة الجامعية المعارك التى فرض بها هذا التعصب بعض مواقف التراجع على الجامعة فى تاريخها الممتد. وهو التاريخ الذى شهد إغلاق القسم النسائى سنة ١٩١٠ بسبب تعصب المتعصبين، وشهد فصل منصور فهمى بعد ذلك بسنوات قليلة بسبب أطروحته عن «المرأة فى الإسلام»، وقبل ذلك بقليل إلغاء التعاقد مع جرجى زيدان لتدريس تاريخ التمدن فى الإسلام بسبب أنه مسيحى، وذلك فى السلسلة نفسها التى ضمّت ما عاناه طه حسين بسبب كتابه «فى الشعر الجاهلى». وهى السلسلة التى امتدت حلقاتها إلى محمد أحمد خلف الله بسبب أطروحته التى رُدَّتْ عن «القص فى القرآن». ووصلت إلى منع ترقية نصر أبو زيد بسبب نهجه الاعتزالى فى نقد الخطاب الدينى.

ولذلك واصلت الطليعة الجامعية سعيها، داخل الجامعة، إلى

تغيير الأوضاع بما لا يهدد مستقبل البحث العلمي. ولحسن الحظ، واتت رياح التغير آمال هذه الطليعة، فخرج رئيس جامعة القاهرة الدكتور مأمون سلامة من منصبه بسبب بلوغ السن القانوني، وجاء رئيس جديد للجامعة هو الدكتور مفيد شهاب الذى نظر إلى القضية من منظور مغاير، خصوصا بعد أن اتخذت القضية أبعادا عالمية إلى جانب أبعادها المحلية والقومية، وفى ظل شروط مختلفة ارتبطت بمتغيرات حكومية جديدة، أهمها رفض محاولات التوسط للمصالحة بين الحكومة ومجموعات التطرف الديني، ومن ثم إزاحة المسؤولين عن هذه المحاولات، وعلى رأسهم وزير الداخلية وكل المتصلين به فى هذا الشأن. وكان تغيير تشكيل اللجنة العليا للترقيات بالجامعات المصرية، فى شهر يناير سنة ١٩٩٥ علامة دالة على تغيير جديد واعد، خصوصا بعد أن اكتسبت اللجنة السابقة سمعة سيئة لم تتخلص منها قط. وأذكر أن رئيس اللجنة القديمة، أستاذنا الدكتور شوقي ضيف، كان يلح على نصر أبو زيد ليتقدم بإنتاجه مرة أخرى إلى اللجنة نفسها، ولكن نصر ظل على رفضه الصارم للحوار مع أحد حول إمكان التقدم إلى هذه اللجنة التى أساءت إلى نفسها، قبل أن تسيئ إلى تقاليد الجامعة، يوم وافقت على تقرير التكفير الذى كتبه عبدالصبور شاهين.

وكان من الطبيعي أن يغدو الموقف مختلفا، بعد أن تغيرت

لجنة الترقيات جذريا، وذهبت منها إلى الأبد الشخصيات التى اعتمدت التكفير نهجا فى النظر، ودخلت إليها للمرة الأولى شخصيات تقدر البحث العلمى حق قدره، وتعرف معنى القيم العلمية والتقاليد الجامعية التى لا ينبغى الانحراف بها عن غاياتها الجليلة. وكان من نتيجة ذلك أن تقدم نصر أبوزيد إلى اللجنة الجديدة بالأعمال التى رآها صالحة لتمثيل إنتاجه الغزير. وتقوم اللجنة - بعد أن أحالت كلية الآداب الإنتاج إليها بتاريخ ١٩٩٥/٢/٢١ - بتشكيل لجنة ثلاثية، مكوّنة من محمود على مكى ومصطفى مندور ومصطفى الصاوى الجوينى. وكان ذلك حسب تقاليد اللجنة الدائمة التى درجت على أن تضع فى اللجنة الثلاثية - فى حالة التقدم مرة ثانية للترقية - عضوا من اللجنة الأولى. وكان الأستاذ الدكتور محمود على مكى هو هذا العضو بإجماع أعضاء اللجنة الدائمة. وتابعت اللجنة الثلاثية عملها إلى أن فرغت منه، وكتب الأعضاء الثلاثة تقارير إيجابية تشيد بالإنتاج الذى تَكوَّنَ هذه المرة من تسعة أبحاث، أهمها بحث جديد عن «القرآن: العالم بوصفه علامة» وبحث ثان عن «الرؤيا فى النص السردى العربى»، وبحثاه القديمان «مركبة المجاز» و«التأويل فى كتاب سيبويه»، وبحوثا جديدة عن «اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة» و«مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق» و«عدسة الناقد الحداثى»

و«التفكير فى زمن التكفير» و«المرأة فى خطاب الأزمة».

وفحصت اللجنة الدائمة تقارير المحكمين الثلاثة التى وردت ما بين العاشر والعشرين من أبريل. وانتهت فى جلستها المنعقدة فى السابع والعشرين من أبريل إلى الأخذ بتقرير الأستاذ الدكتور محمود على مكى ليعبّر فى مجمله عن رأيها الجماعى، وتقرر استبعاد عملين هما: «التفكير فى زمن التكفير» و«المرأة فى خطاب الأزمة»، وذلك لعدم صلتهما بالبحث العلمى الأكاديمى فى قسم اللغة العربية وآدابها. ورأت اللجنة أن الإنتاج المقدم الباقى يكفى لترقية نصر أبوزيد لدرجة أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها بجدارة. وكان تقرير اللجنة ينتهى على النحو التالى:

«وبعد، فإننا بعد أن استعرضنا الأعمال التسعة للدكتور نصر حامد أبوزيد، كل عمل على حدة، وبعد تقويمنا لكل منها، نخلص إلى هذه النتيجة، وهى أن جهده العلمى المتنوع الخصب يقدمه لنا باحثا راسخ القدم فى مجال البحث العلمى، قارئا مستوعبا لتراثنا الفكرى الإسلامى محيطا بفروعه المختلفة ما بين الدراسات الإسلامية من أصول وعلم كلام وفقه وتصوف ودراسات قرآنية وبلاغة وعلم لغة. وهو مع

تعمقه فى دراسة هذا التراث لايقف أمامه مكتوف الذراعين، بل يتخذ منه موقفا نقديا صريحا. ولكنه لاينتقد إلا بعد أن يستوعب القضايا التى يتعرض لها، ويستقصى بحثها، ويستعين فى هذا البحث بالمناهج القديمة والحديثة. وهو بعد ذلك مفكر متحرر لايتوخى إلا الحقيقة، وإذا كان فى أسلوب تناوله لبعض القضايا شئ من الحدة، فإن ذلك يرجع إلى حدة الأزمة التى يعيشها عالمنا العربى والإسلامى المعاصر، مما يقتضى أن تشخّص أمراضه وعيوبه فى صراحة، حتى يكون علاج تلك الأمراض على أساس سليم. والبحث الأكاديمى الجامعى لاينبغى أن يكون فى عزلة عن مشكلات المجتمع، وإنما يجب أن يشارك فى مناقشة هذه المشكلات واقتراح الحلول لها بقدر ما يسع الباحث اجتهاده. ومن هنا فإننا نرى أن هذا الإنتاج كفيل بأن يرقى به الدكتور نصر حامد أبوزيد إلى درجة أستاذ بكل جدارة. ومن الله نستمد العون ونستلهم التوفيق».

ووقّع على التقرير كل أعضاء اللجنة «ماعدا الأستاذ الدكتور جابر أحمد عصفور لوجوده بالولايات المتحدة أستاذا زائرا

بجامعة هارفارد» كما هو مسجّل فى محضر اجتماع اللجنة لجلسة ٢٧ أبريل سنة ١٩٩٥.

وأرسلت اللجنة بتقريزها النهائى إلى مجلس الكلية الذى وافق عليه - بعد موافقة القسم - فى جلسته التى انعقدت فى العشرين من مايو سنة ١٩٩٥، وبعد ذلك وافق عليه مجلس الجامعة برئاسة الدكتور مفيد شهاب فى يوم الأربعاء أول شهر يونيو من السنة نفسها. ونال نصر أبو زيد حقه فى الترقية التى كان يستحقها منذ عامين، لكن بعد أن أصبح موضوع ترقيته على كل لسان، وبعد أن أصبحت هذه الترقية مشكلة تشغل الرأى العام خارج الجامعة، وتثير من الجدل ما ظل يشغل الحياة الثقافية إلى اليوم.

- ٦ -

عامان وأقل من ثلاثة أشهر هما زمن المسافة بين تاريخ رفض مجلس جامعة القاهرة ترقية نصر أبو زيد (فى ١٨/٣/١٩٩٣) وموافقة مجلس الجامعة نفسها على الترقية (فى ١/٦/١٩٩٥). وهى مسافة أحدثت فيها قضية الترقية تأثيراتها المتسعة التى تحولّت بها إلى واحدة من المعارك التاريخية بين تيارين، لا يزالان يصطرعان فى الحياة الثقافية العربية منذ بدايات

النهضة. التيار الأول مدنى، متعدد الفصائل والمذاهب، لكن يصل بين كل من ينتسب إليه السعى إلى ترسيخ قيم المجتمع المدنى، واستكمال الدولة المدنية الحديثة، بكل ما يلازمها من فصل بين السلطات، واحتكام إلى الدستور، وتجسيد للديموقراطية، وتأكيد لحرية الفكر والإبداع، واحترام للأديان والقيم الروحية بلا تمييز بين دين ودين، أو مذهب ومذهب. وأخيرا، تشجيع التجريب والمغامرة الخلاقة التى تسهم فى تحقيق معانى التقدم العلمى والتطور الحضارى. والتيار الثانى ينسب نفسه إلى الدين الإسلامى بوصفه دين الأغلبية، لكنه يقوم على تأويل بعينه لهذا الدين، وداخل دائرة فقهية بعينها، وذلك على نحو يسعى إلى أن يستبدل بالدولة المدنية القائمة على التسامح دولة دينية قائمة على التعصب، مع كل ما يلازم هذه الدولة من مبادئ التراتب والإجماع والتقليد وكراهية الاجتهاد العقلى ونبذ بدع الضلالة المفضية إلى النار.

وليس الصراع بين هذين التيارين صراعا دينيا بقدر ما هو صراع سياسى بالدرجة الأولى. ودليل ذلك أن من بين المنتسبين إلى التيار الأول من يجتهدون فى إطار مرجعى دينى، مسيحى أو إسلامى، لا يحول بينهم والدفاع عن المجتمع المدنى الذى ينبنى على احترام كل الأديان والمعتقدات والمذاهب والطوائف. وممثلو الفريق المسلم من هؤلاء أقرب فى تفكيرهم إلى المنحى العقلانى للإمام

محمد عبده الذى أكّد أنه لا سلطة دينية فى الإسلام، وأن الإسلام هدم هذه السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، فالإسلام - فيما يقول الإمام - لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وإن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مبلّغا ومذكّرا، لا مهيمنا ولا مسيطرا، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء. وكانت هذه الأقوال، ولا تزال، تعنى أن لا سلطة دينية لحكام أو علماء، وأنه ليس لمسلم - مهما علا كعبه فى الإسلام - على مسلم آخر - مهما انحطت منزلته فيه - إلا حق النصح والإرشاد، ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، دون توسيط أحد من سلف أو خلف، أو حتى دون اتّباع أحد بالضرورة، ما ظل كل ما ينتهى إليه فى دائرة الاجتهاد الذى يحتمل الخطأ أو الصواب.

وما فعله نصر أبو زيد أنه مضى فى طريق هذا الاجتهاد إلى نهايته، واختار سبيل «نقد الخطاب الدينى» بالدرجة الأولى، واضعا على عاتقه تحليل خطابات المسلمين المعاصرين عن الإسلام، والكشف عن العناصر التكوينية والعلائقية الكاشفة عن دلالات هذه الخطابات، سواء فى استجاباتها إلى شروط الواقع التاريخى أو تحديها لهذه الشروط. وما كان نقده لوسطية «الإمام الشافعى» إلا

- فى هذه الدائرة، تماما كما كانت دراساته فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» الذى لم ينل حقه من النقد الموضوعى إلى اليوم، جنبا إلى جنب ما كتبه عن «التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية» أو «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى»...إلخ. ولم يكن ما فعله نصر فى دائرة هذه المساءلة بعيدا عن التراث الاعتزالى الذى وجد فيه ملاذه العقلى بعد رحلة صباه فى تجمعات الإخوان المسلمين والمعرفة الدقيقة بكتاباتهم. وكان مشروع عمره، ولا يزال، فيما أفهمه، تأسيسا لاعتزال معاصر، يواجه متغيرات الدنيا، ويتصدى لمشكلاتها من منظور مدنى (أو علمانى كما يصر هو على تسميته) يجسِّد الالتزام بالعقل الذى هو حجة الله على خلقه، ومرجعه فى ثوابهم وعقابهم.

لم يكن من المصادفة، والأمر كذلك، أن تصدم كتابات نصر أبو زيد العقليات المحافظة والتجمعات التى يهيمن عليها التأسلم السياسى، فى الجامعات المصرية، وأن يصطدم خطابه النقدى بالخطاب الاتِّباعى السائد خارج الجامعة، حيث مجموعات التأسلم الموازية بتيارات تعصبها الذى ينتهى إلى تكفير الخصوم والدعوة إلى استئصالهم معنويا أو ماديا. وكان التنسيق بين تجمعات التأسلم السياسى داخل الجامعة وخارجها لافتا، ولا يزال، سواء فى وحدة الاستجابة، أو تكامل الأدوار، أو الإلحاح على الهدف

نفسه. ولذلك كان الدور الذى لعبه عبدالصبور شاهين فى لجنة الترقيات موازيا للدور الذى كان يلعبه فى جامع عمرو بن العاص، ومكملا لدور الوساطة الذى كان يقوم به مع مجموعات الإرهاب الدينى، ومتسقا مع مصالحه المادية فى شركات الريان المتأسلمة، ومصالحه السياسية التى كان قناعها مسمى الشؤون الدينية فى الحزب الوطنى.

ومن هذا المنظور، كانت إشارة فهمى هويدى إلى موضوع ترقية نصر أبو زيد، للمرة الأولى فى الصحافة المصرية، إشارة لها دلالتها على التجاوب والتآزر بين العناصر الموجودة فى داخل الجامعة والموجودة خارجها. وكان الأمر واضحا كل الوضوح حين نشر فهمى هويدى مقاله الأسبوعى فى جريدة الأهرام (يوم ١٩٩٣/١/٢٦) فى سياق جدل دار بينه وبين نصر أبو زيد، فتعرض مباشرة لمسألة الترقية فى سخريته من نصر على النحو التالى: «لما قرأت هذا الكلام رثيت للرجل وفهمت لماذا رفضت اللجنة العلمية ترقيته من أستاذ مساعد إلى أستاذ بعد تقييمها لأعماله ومنهجه». ولفت انتباهى فى هذا التعريض ما كشف به عن تقرير لجنة كان لابد أن يظل فى إطار السرية الجامعية، إلى أن يبت مجلس الجامعة فيما انتهى إليه مجلسا القسم والكلية من رأى فى التقرير الذى لم يكن يجوز الكشف عن محتوياته فى ذلك الوقت.

ولكن كان من الواضح أن عبدالصبور شاهين تولى تسريب محتويات تقريره الذى كتبه تعبيرا عن رأى تيار هو نفسه من المحسوبين عليه.

وأذكر أننى خشيت أن يترك مقال فهمى هويدى تأثيره على بعض أعضاء مجلس الكلية، خصوصا أن الجلسة التى كنا نتوقع فيها مناقشة واعتماد تقرير المجلس عن التقرير قد تحدد لها يوم ١٩٩٣/٢/٢٠، ولكن لحسن الحظ لم يترك المقال أثرا سلبيا فى سياق إجماع أعضاء مجلس كلية الآداب على احترام حرية الاجتهاد، ولكنه أسهم بدلالته فى الكشف عن المؤثرات الضاغطة التى كانت واقعة على رئيس الجامعة ونائبه فى معالجة القضية بما لايؤدى إلى الصدام مع المجموعات المتأسلمة القوية، وبما يرضى هذه المجموعات التى كان يمثلها فى مجلس الجامعة عميد كلية «دار العلوم» التى لم يكف متطرفوها عن إنتاج وإعادة إنتاج الخطاب التكفيرى لكتابات نصر أبو زيد، وذلك فى تنسيق دال مع المجموعات المتأسلمة المنتشرة خارج الجامعة.

ولم تكن التيارات المدنية فى الجامعة منفصلة عن خارجها، تماما كما لم تكن تيارات التأسلم السياسى فى داخل الجامعة منفصلة عن تجمعاته خارج الجامعة. وقد بدأت استجابات التيارات

المدنية فى التتابع بعد أن رفض مجلس الجامعة الترقية للمرة الأولى. وأخذ هذا التتابع فى الصعود إلى نقطته الدالة مع ما نشرته «روزاليوسف» (فى ١٩٩٣/٣/٢٩) ثم التعقيبات المتوازية فى يوم واحد (الأربعاء ١٩٩٣/٣/٣١) لكل من غالى شكرى فى «الأهرام» وجمال الغيطانى وعبلة الروينى فى «الأخبار» وفريدة النقاش فى «الأهالى». وكتب فاروق عبدالقادر مقالا مهما فى «روزاليوسف» (فى١٩٩٣/٤/٥)، وكتبت ليلى عنان بجريدة «الشعب» فى اليوم التالى (١٩٩٣/٤/٦). وصدرت «المساء» فى اليوم نفسه وفيها بيان خمسين أستاذا بآداب القاهرة يدافعون عن حرية البحث العلمى. وكانت «المصور» قد أصدرت تغطية إخبارية كاشفة من إعداد حلمى النمنم (٩٣/٤/٢). وصدرت «الأهالى» (فى ٤/٧) وفيها مقال جمال سليم ومقال إسماعيل صبرى عبدالله، وإلى جانب ذلك تحقيق مصور كاشف. وصدرت «الأهرام» فى اليوم نفسه وفيها مقالان لكل من أحمد عبدالمعطى حجازى ولطفى الخولى.

وأضافت مجلة «القاهرة» التى كان يرأس تحريرها غالى شكرى إضافة بالغة الأهمية، تمثلت فى الملف الخاص الذى أعدته عن القضية التى أخذت على عاتقها طرحها على الرأى العام، فصدر عددها (رقم ١٢٥) لشهر أبريل (لسنة ١٩٩٣) وهو يحمل

على غلافه الإشارة إلى القضية. وكتب غالي شكرى مفتتح العدد تحت عنوان «الحكومة الخفية للثقافة المضادة». وكان «الملف» نفسه كاشفا إلى حد بعيد، فقد تصدرته، أولا، المقالات التى سبقت تاريخ كتابة اللجنة لتقريرها، ومنها سلسلة مقالات ضد كتاب «مفهوم النص» نشرها الشيخ عبدالجليل شلبى فى جريدة «الجمهورية» (فى: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩/٥/١٩٩١)، وتعقيب فهمى هويدى على الترجمة العربية لكتاب «الإسلام فى المغرب» التى تولى تقديمها نصر أبو زيد («الأهرام» ٨/١٢/١٩٩٢)، ورد نصر على التعقيب بعنوان «خطاب الإسلام السياسى والعنف المستتر» («الأهرام» ٢٣/١/١٩٩٣) ثم رد فهمى هويدى تحت عنوان «قغبية منعدمة ومصارحة واجبة» («الأهرام» ٣٦/١/١٩٩٣). وأخيرا، رد نصر الذى لم ينشر فى «الأهرام». ويأتى القسم الثانى من الملف حاملا تقارير المحكمين الثلاثة فى اللجنة العلمية، وتقرير مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب، ويتبع ذلك بيان شباب الباحثين فى جامعة القاهرة، وما قاله عبدالصبور شاهين فى مسجد عمرو بن العاص حول هذه القضية، وتعقيب من دون توقيع.

وفى الشهر نفسه الذى صدر فيه عدد مجلة «القاهرة» عن قضية نصر أبو زيد، والوقوف بثبات وشجاعة إلى جانب حرية الفكر فى الجامعة والمجتمع كله، استهل لطفى الخولى معالجته الشاملة

القضية فى «صفحة الحوار القومى» * بجريدة «الأهرام». وكان ذلك تحت عنوان «كتاب سيدنا أو جامعة القاهرة» (فى ١٩٩٣/٤/٧).
وأعلن لطفى الخولى أنه - إزاء ما انتهى إليه مجلس جامعة القاهرة، وما يمثله قراره من علامات سلبية - يطرح بقوة وإلحاح مسألة جامعة القاهرة، وكل المسائل الجامعية فى بلادنا، إدارة وأساتذة وطلابا ومناهج ولوائح، فى مساحة من الحوار القومى المفتوح، ذلك لأن مخاطر اغتيال العقول، ووأد حرية البحث العلمى، وتصفية المفكرين والكتّاب برصاص التكفير المادى والمعنوى، باتت لها شواهد مفزعة داخل الجامعة وخارجها. وبتعبير آخر - فيما يقول لطفى الخولى - أصبح لإرهاب الشارع امتداد وصدى فى الجامعة وأروقة العلم، والعكس أيضا وارد وصحيح.

وأعلن لطفى الخولى بأنه سوف يمهد لأرضية الحوار القومى بأن ينشر النصوص الكاملة لتقرير الدكتور شاهين وتقرير مجلس قسم اللغة العربية بكلية الآداب حول مسألة الدكتور أبو زيد التى

---

* كانت هذه هى المرة الأولى التى تنشر فيها صحيفة قومية لها أهمية «الأهرام» وثائق ترقية أستاذ جامعى. وكان ذلك بفضل إصرار لطفى الخولى على الوقوف فى جانب حرية التفكير، ومن ثم الدفاع عن عدالة قضية نصر أبو زيد إلى أبعد مدى. وأذكر أنه - رحمه الله - هو الذى طلب من صديقه المحامى على الشلقانى أن يتولى القضية أمام محكمة النقض، استهلالا لجبهة كبار رجال القانون الذين تطوعوا للدفاع عن نصر أبو زيد أمام النقض.

تحولت بالفعل إلى سؤال ورمز لموقعنا الفكرى والجامعى الراهن، وذلك حتى تصل كل وقائع المسألة إلى المثقفين والقراء على اختلاف اتجاهاتهم من مصادرها الأصلية مباشرة، ونوفر بذلك مناخ وعوامل الموضوعية للرأى والرأى الآخر، ونحصّنها ضد الجنوح إلى الذاتية والشخصانية والتحجر الإيديولوچى، سواء منا أو من غيرنا ممن نختلف معهم، ولكننا نحترم أراءهم واجتهاداتهم ونقرّ بحقهم فى التعبير عنها بحرية، ونطالبهم فى المقابل أن يبادلونا الاعتراف بهذا الاحترام والحق معا. وختم لطفى الخولى إعلانه بالسؤال: هل نرتد إلى كتّاب سيدنا بفرقلته الجهولة أم نعيد بجسارة جماعية رشيدة إلى جامعة القاهرة روحها الخلاقة بلا حدود؟ وكان هذا السؤال هو الذى يحدد مسار الحوار الذى استمر بالفعل لأربعة أشهر، إلى أن اختتمه لطفى الخولى نفسه (فى ١٩٩٣/٨/٤) بعد أن اطمأن إلى عرض كل وجهات النظر.

وكان يمكن للمعنى الذى قدمته مجلة «القاهرة» ولكل الآراء التى قيلت فى صفحة «الحوار القومى» أن تسهم فى وضع أسس واعدة لحوار موضوعى حول القضية، خصوصا بعد أن تم نشر كل حيثياتها ووضعها فى سياقها الدال، وذلك جنبا إلى جنب كل المقالات التى كتبها المدافعون عن حرية الفكر فى مواجهة تيارات التعصب، خصوصا فى الصحف والمجلات التى لا تزال تحمل على

عاتقها، فى شجاعة ومثابرة، مسؤولية الدفاع عن حرية الرأى والإبداع، فى مواجهة تيارات التعصب والإرهاب الدينى، وعلى رأسها «روزاليوسف» و«أخبار الأدب» و«المصور» و«إبداع»*.

– ٧ –

ولكن قضية نصر أبو زيد أخذت تنحرف عن مسارها، للأسف، تحت ضغط التيارات المحافظة، ودعاة أنصاف الحلول وإيثار السلامة، فضلا عن الهجوم المنظم الذى تقنّع بأقنعة الدين فى كتابات المتأسلمين أو المتعاطفين مع تيارات التأسلم السياسى، وذلك فى مناخ متلهب، أضافت إلى توتره أحداث الإرهاب التى تمثلت فى قنبلة ميدان التحرير التى انفجرت تحت أحد الكراسى فى مقهى بالميدان، فضلا عن قنبلة العتبة التى وضعت تحت سيارة رجال الشرطة...إلخ. وكان التمسح بالدين لازمة مباشرة من لوازم هذا المناخ الذى أفضى إلى الإسراف فى «تديين» كل شئ بمناسبة ومن غير مناسبة، ومن ثم الفزع من التشكيك فى الدين، وذلك على النحو الذى دفع، ولا يزال يدفع، إلى اتخاذ مواقف دفاعية توقع فى

* ولا يمكن أن يغفل منصف الدور الكبير الذى لعبه المرحوم غالى شكرى طوال إشرافه على مجلة «القاهرة» التى أصدرت عددين خاصين عن قضية نصر أبو زيد. وظلت مجلة «القاهرة» منارة مضيئة للحرية إلى أن رحل عنا غالى شكرى تاركا فراغا ملموسا.

شباك الخطاب النقيض، فتقلب الموقف لصالح مجموعات الهجوم التى تستخدم أقنعة الإسلام لإرهاب خصومها.

ومن هذا المنظور، أفلحت قوى التأسلم السياسى فى جذب الاستقطاب الحدّى نفسه إلى مواقعها، وصبغه بصبغتها بعد أن فرضت عليه لغتها، فجعلت من عبدالصبور شاهين ممثلا للتيار الذى يدافع عن الدين، ومن نصر أبو زيد ممثلا للتيارات «العلمانية» التى ربطوها بالكفر والإلحاد، ومن ثم بالعداء للدين، فأصبحت الثنائية الضدية تقابلا بين الدين والكفر، الإيمان والعلمانية، الفرقة الناجية والفرق الضالة المضلة، الأمر الذى أدّى، أولا، إلى تعاطف الجماهير البسيطة التى أسهم خطباء المساجد (ابتداء من عبدالصبور شاهين نفسه الذى كان يخطب فى جامع عمرو بن العاص، وليس انتهاء بالمنضمّين إليه من كلية «دار العلوم» من أمثال إسماعيل سالم الذى كان يخطب فى مساجد الهرم والجيزة) فى تضليلها بالإلحاح على إلصاق تهمة الكفر بكتابات نصر أبو زيد، مستغلين الحماسة الدينية لهذه الجماهير وغلبة التقاليد الاتباعية على ثقافتها. وأدى، ثانيا، إلى استمالة التجمعات الدينية الرسمية وغير الرسمية، ووضعها موضع النقيض الذى لابد أن يواجه نقيضه، دفاعا عن الدين وصيانة له من بدع الضلالة المفضية إلى النار.

هكذا، توالت حملات التكفير على كتابات نصر أبو زيد فى مواجهة حملات الدفاع عن حرية التفكير وحق الاجتهاد، واتخذت هذه الحملات مجموعة من الأشكال المتجاوبة. أولها شكل مقالات سلبية، ومنها مقالة جمال بدوى «قصة أبو زيد» فى الوفد (١٩٩٣/٤/٨) التى حاولت الرد على المدافعين عن نصر أبو زيد، وكانت هذه المقالة نموذجا لغيرها من المقالات التى مضت جنبا إلى جنب مقالات أخرى عدوانية لا تخلو من آثار نزعة التكفير، بل تزايد عليه فى أحيان كثيرة، فى صحف مثل «الأخبار» و«الوفد» و«اللواء الإسلامى» و«الشعب» و«الحقيقة» و«عقيدتى» و«المسلمون»، ومجلات مثل «أكتوبر» التى واظب فيها محمد جلال كشك على كتابة سلسلة من المقالات إلى أن توفى فى نهاية ١٩٩٣، أثناء مناظرة له مع نصر أبو زيد على الهواء فى إحدى الإذاعات. ويضاف إلى ذلك عدد آخر غير قليل من الصحف المعبرة عن الجماعات المتأسلمة أو المتعاونة معها.

وثانى هذه الأشكال خطب فى المساجد، تولى أصحابها تكفير نصر أبو زيد والحض على قتله. وقد اتسعت دائرة هذه الخطب لتشمل خطباء متعددين ينتسبون إلى تيارات التأسلم السياسى ذاتها، وذلك فى توزيع جغرافى ينقل دعاوى التكفير إلى كل مكان.

وثالثها إعداد تقارير إلى المؤسسات العلمية أو التعليمية المختلفة لإثبات كفر كتابات نصر أبو زيد، ومن ذلك تقرير الدكتور محمد البلتاجى أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم وهو تقرير مؤرخ بالثالث والعشرين من فبراير سنة ١٩٩٣، أى قبل قرار مجلس الجامعة بأقل من شهر، وتقرير الدكتور إسماعيل سالم الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم، وهو مؤرخ بالثانى من ديسمبر سنة ١٩٩٣، فى نهاية العام الذى صدر فيه قرار مجلس الكلية، وإلى جانب ذلك تقارير من المنطلق نفسه كتبها كل من الدكتور شعبان إسماعيل والدكتور على جمعة من أعضاء هيئة التدريس بكلية الدراسات الإسلامية والعربية فى جامعة الأزهر، وتقرير لمجموعة من علماء الأزهر، منهم محمود مزروعة العميد السابق بكلية أصول الدين والدعوة، والدكتور عبدالوهاب حواس أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية الشريعة والقانون والدكتور محمود حماية أستاذ الدعوة بكلية أصول الدين والدكتور محمد صلاح محمد أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد العلوم الإسلامية العربية. ويضاف إلى ذلك تقريرا الدكتور مصطفى الشكعة عن كتب «مفهوم النص» و«الإمام الشافعى» و«نقد الخطاب الدينى». وكلها تقارير كتبت على امتداد أشهر سنة ١٩٩٣. ويتصل بها ما أصدره الشيخ عبدالجليل شلبى من فتاوى فى جريدة «الجمهورية» أيام

الجمعة والسبت والأحد من أكتوبر سنة ١٩٩٣. وهى الفتاوى التى تبدو كما لو كانت ردا على الكتابات المدافعة عن كتابات نصر أبو زيد.

وكانت الكتب بمثابة الشكل الرابع لحملات تكفير كتابات نصر أبو زيد. وأول هذه الكتب كتاب إسماعيل سالم الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم «نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» الذى فرغ من كتابته فى الخامس والعشرين من أبريل سنة ١٩٩٣، وصدر عن «دار التوزيع والنشر الإسلامية» فى مواجهة حملات الدفاع عن كتابات نصر، وهجوما تكفيريا على كل من تولى الوقوف فى صف حرية البحث العلمى. وقد تم توزيع هذا الكتاب مجانا على طلاب الجامعة بوجه عام، وطلاب قسم اللغة العربية بوجه خاص، وذلك تحقيقا لأحد أهداف الكتاب الذى أكد أنه «على جميع طلاب الدكتور نصر حامد أبو زيد أن يمتثلوا لأمر الله فلا يجالسوه للعلم ولا التلقى على يديه».

وكان ثانى الكتب كتاب عبدالصبور شاهين الذى أصدره بعنوان «قصة أبو زيد وانحسار العلمانية فى جامعة القاهرة» الذى صدر عن «دار الاعتصام» فى العام اللاحق(١٩٩٤) حاملا تقارير البلتاجى والشكعة ومزروعة وحواس وغيرها من التقارير التى تؤيد

تقرير شاهين، فضلا عن سلسلة مقالات محمد جلال كشك، ومقالات لجمال بدوى ومحمد الغزالى وفهمى هويدى ومحمد فايد هيكل ومحمود النابى وأحمد أبو زيد وحسن دوح، وغيرها من المقالات التى أراد شاهين من جمعها أن يرد على احتشاد ذوى الأحقاد «من العلمانيين، والماركسيين، والملتقطين من قطاط الثقافة والصحافة» وكل من لم تغن كتاباتهم عن الحق شيئا «لأنها افتقرت إلى الموضوعية، وإلى المنهج العلمى، وغنيت بأنفاس الحقد، ونفثات البذاءة.. بحثا عن مشجب تعلق عليه أردية الفشل».

وفى السنة نفسها التى صدر فيها كتاب عبدالصبور شاهين، وبعد وفاة المؤلف صدر كتاب محمد جلال كشك بتقديم عبدالصبور شاهين عن «مكتبة التراث الإسلامى» بعنوان «قراءة فى فكر التبعية». وهو كتاب يتولى الهجوم على سلامة موسى بوصفه «أخطر عملاء الغزو الفكرى» وعلى على عبدالرازق الذى انتقل «من الجهل للنفاق» وعلى نصر أبو زيد «أكبر فضيحة فى تاريخ الجامعة» وعلى المستشار سعيد العشماوى الذى تحوى كتبه «مضحكات وتخرصات». ووصف شاهين - فى مقدمته - الكتاب بأنه «تعرية كاملة لرموز التزوير والتنويم المعروف فى بعض الأوراق بالتنوير». وذهب إلى حد القول إنه يتصور أحيانا «أن المرحوم جلال كشك لم يمت بالأزمة القلبية كما أذيع، بل لقد مات بالاختناق نتيجة

العفونات التى ظل يتنفسها فى كتابات هؤلاء الأربعة، وما كان له أن يتحمل لمدة طويلة هذا التلوث، فقضى رحمه الله نحبه، بعد أن أدلى بمواصفات الجناة ودلّ على معاطنهم».

وكان من الطبيعى أن يرد نصر أبو زيد على هذه الكتب ومثلها الذى قد يكون غاب عن علمه، وذلك فى موازاة ردوده على مقالات بعض منتقديه وآراء من أساءوا الظن بكتاباته من أمثال البدراوى زهران ومصطفى محمود والشيخ الغزالى وغيرهم، وذلك فى كتابه «التفكير فى زمن التكفير». وهو كتاب له أهميته الخاصة، سواء من حيث هو ردود دفاعية ضد اتهامات المكفِّرين، ومحاولة لتأصيل موقف إسلامي اعتزالى من المشكلات التأويلية التى أثارتها كتابات نصر أبو زيد، وأهمها: الفارق بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى للنصوص الدينية، والاستقطاب الفكرى بين الإسلام العصرى وأسلمة العصر، ومفهوم التاريخية، ومدى الحرية المسموح بها للباحث فى نقد الفقهاء القدماء، والصراع بين أهل العقل وأهل النقل المحدثين، ومن ثم إدخال المناهج الحديثة والإفادة منها فى دراسة النصوص القديمة وتأويلها أو نقد الخطاب الدائر حولها.

وللأسف، فإن المناخ المهتاج الذى أشعلته كتابات جماعات التكفير لم يترك لأحد فرصة مناقشة هذا الكتاب المتميز، ولا السبيل الهادئ لمساءلة أفكاره. والأمر نفسه ينطبق على كتابات نصر أبو

زيد التى حالت عواصف الهجوم التكفيرى المتتابعة دون وضعها موضع المساءلة النقدية الحقيقية، وعرض أفكارها على ميزان العقل الهادئ، بعيدا عن ضجيج المكفّرين. وفيما عدا بعض الكتابات القليلة جدا التى حاولت تحليل مؤلفات نصر تحليلا عقلانيا، فإن أكثر ما كتب عنه يظل واقعا بين قطب الدفاع الخماسى فى مواجهة حملات التكفير، أو الهجوم التكفيرى الذى لا عقل له. ولذلك أتصور أن الإنجاز العلمى لهذا الباحث المتميز سوف يظل ينتظر انقشاع عواصف التكفير، وغيوم سوء الظن، لينال حقه، وما يستحقه، من عناية الوعى النقدى الذى يضع كل شئ موضع المساءلة، سعيا إلى كشف القيمة الموضوعية لكل جوانب السلب والإيجاب.

وبالطبع، لم يكن ذلك ممكنا فى الأيام التى تتابعت فيها بيانات التجمعات المتأسلمة التى اخترقت المؤسسات التضامنية للمجتمع المدنى، ومنها بيان المكتب الدائم لنوادى هيئات التدريس فى الجامعات المصرية الذى كان مقرره الدكتور بدر الدين غازى. وقد كان البيان ردا حاد اللهجة على الكتابات التى حاولت الدفاع عن حق نصر أبو زيد فى الترقية، ورأى فيها «حملة صحفية منظمة» تستهدف التأثير على قرارات مجلس الجامعة «من خلال تجريمها والإساءة إليها وإلى نخبة من أساتذتها الأعلام الذين يشكلون اللجنة العلمية الدائمة للترقيات فى الأدب العربى». وأكد البيان

تقديره لمجلس جامعة القاهرة، وأدان أسباب الابتزاز التى رأى فيها محاولة للنيل من استقلال الجامعة. كما أوضح البيان أن القوانين والقنوات والهياكل الجامعية «كفيلة بحل جميع المشاكل التى تنتاب العمل فى الجامعة من خلال المجالس والمؤسسات الجامعية». وحذر البيان «من العواقب الوخيمة لمثل هذه الحملات الهوجاء التى لا ترتكز على مقومات سليمة، والتى تهدف إلى بث بذور الفتن».

وإلى جانب مثل هذه البيانات، كانت هناك الشكاوى الموجهة إلى رئيس الجامعة، وإلى غيره من كبار المسؤولين، للحيلولة بين نصر أبو زيد والتدريس فى الجامعة، فدروسه متصلة بكتبه التى تحمل الكفر. ووصل الأمر بمجموعة ضمت إسماعيل سالم ومحمد صميدة وغيرهم إلى التفكير الجدى فى رفع قضايا ضد جامعة القاهرة لمنع نصر أبو زيد من التدريس. ويكشف إسماعيل سالم عن بدايات هذه المحاولات، خصوصا حين يذكر فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه، أنه خطب فى صلاة الجمعة الموافق الثالث عشر من أبريل سنة ١٩٩٣ فى مسجد نور الإسلام بالهرم، وكانت الخطبة حول أفكار الكفر التى رآها واردة فى كتابى «مفهوم النص» و«الإمام الشافعى» اللذين يذكر أن المؤلف قررهما على طلبة الفرقة الثانية والثالثة فى قسم اللغة العربية من كلية الآداب، وكان الدرس مكمِّلا للخطبة، وانتهى بمطالبة المستمعين إقامة دعوى مباشرة ضد

نصر أبو زيد بقصد إيقافه عن التدريس حتى لا يؤثر في عقيدة الطلبة بكفره وأفكاره العلمانية الملحدة. وكانت الاستجابة الفورية من كثير من «الإخوة» رواد مسجد نور الإسلام ومسجد الخلفاء الراشدين بالمساحة بالهرم وأسرة مسجد العمرانية، وسرعان ما اتفقت الآراء، وقام الأخ المستشار محمد صميدة عبدالصمد نائب رئيس مجلس الدولة السابق بالمبادرة برفع الدعوى، وتضامن معه الإخوة: الطبيب المرسى المرسى الحميدى وأحمد عبدالفتاح أحمد وهشام مصطفى حمزة وأسامة السيد بيومى على وعبدالمطلب محمد أحمد حسن وعبدالفتاح عبدالسلام الشاهد. ويضيف إسماعيل سالم قائلا إنه كان هناك كثير من الإخوة الذين جاءوا بعد رفع الدعوى، ولكنهم اكتفوا بالأسماء السابقة.

وظهرت جريدة «عقيدتى» فى صباح السابع والعشرين من أبريل سنة ١٩٩٣، وصفحتها الأولى تحمل عنوانا كبيرا يقول: «محاكمة أبو زيد، علماء الأزهر يرفعون قضية للتفريق بينه وزوجته». وتفاصيل الخبر أن عددا من علماء الأزهر وأساتذة جامعة القاهرة قرروا رفع دعوى عاجلة لوقف نصر أبو زيد عن التدريس، والتفريق بينه وزوجه باعتباره مرتدا عن الدين الإسلامى، واتخذوا الإجراءات القانونية لرفع جنحة مباشرة ضده لإهانته الدين الإسلامى والطعن فى القرآن الكريم، ودعوى حسبة أمام محكمة

الأحوال الشخصية للتفريق بينه وزوجه. وذكرت الجريدة فى صفحتها الأولى كذلك خبرا عن اجتماع مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية الدكتور نصر أبو زيد والآثار التى ترتبت عليها من هجمة قادة العلمانية على الفكر الإسلامى، ودراسة التقارير التى وردت فى الموضوع.

وقد تولى محمود حنفى مدير الإعلام بمكتب شيخ الأزهر نفى أية علاقة للأزهر بما نشرته الصحيفة حول إقامة دعوى تفريق من جانب بعض علماء الأزهر. وقال فى تصريح له (نشرته «روزاليوسف» فى ١٩٩٣/٥/٣) إنه لا صحة لهذا الكلام، ولن يرفع أساتذة الأزهر دعوى، ولم يجتمع مجمع البحوث برئاسة شيخ الأزهر لمناقشة كتب نصر أبو زيد. وكان هذا التصريح يعنى اختيار الأزهر موقف الصمت والمراقبة، وترك معركة التكفير والتفريق لغيره من الذين أعلنوا تحمسهم. وبالفعل، أقام هؤلاء دعوى ارتداد نصر أبو زيد، ومن ثم دعوى التفريق بينه وبين زوجه فى الخامس والعشرين من مايو سنة ١٩٩٣، وتولوا، فى الوقت نفسه، إرسال بلاغات لكل من النائب العام والمدعى الاشتراكى، كما تولى إسماعيل سالم بنفسه تسليم بلاغ لمكتب الدكتور رئيس الجامعة ليحول بين نصر أبو زيد وطلاب الجامعة.

المحاكمة الأولى

لم يلتفت الكثيرون فى الحياة الثقافية، طوال النصف الثانى من سنة ١٩٩٣، إلى أن خصوم نصر أبو زيد من ممثلى التيار المتأسلم قاموا بأخطر تصعيد للخصومة، وتقدموا بالدعوى رقم ٥٩ لسنة ١٩٩٣ أمام محكمة الجيزة الابتدائية، دائرة الأحوال الشخصية رقم ١١ شرعى، طالبين فيها التفريق بين نصر أبو زيد وزوجه لأنه مرتد عن دينه وهى مسلمة، مستندين فى ذلك إلى تفسيراتهم التكفيرية لبعض ما ابتسروه من نصوصه وكتاباته. وكان مقصدهم من وراء ذلك جرّ القضاء إلى ساحة الخصومة، واستغلاله فى تحقيق مآربهم وأهمها الحكم بتكفير نصر أبو زيد بما يعنى القضاء عليه واستئصاله.

ولم يلتفت الكثيرون فى الوقت نفسه إلى أن هذه الدعوى كانت جانبا من جوانب عملية الهجوم المضاد على التيار العقلانى الذى تنتسب إليه كتابات نصر أبو زيد، وهو التيار الاعتزالى من منظور التأويل الدينى، أو التيار المدنى من منظور التصنيف الاجتماعى السياسى. ولا غرابة - والأمر كذلك - فى أن تخرج فكرة الدعوى نفسها من بعض أساتذة كلية «دار العلوم» المنتسبين إلى التيارات المتأسلمة، تلك التيارات التى ترجع إلى حسن البنا

وسيد قطب وغيرهما من الذين تخرجوا فى هذه الكلية. ولم يكن غريبا، فى هذا السياق، أن يتم الإعلان عن فكرة الدعوى القضائية فى خطبة الجمعة التى ألقاها - فى مسجد نور الإسلام بالهرم - إسماعيل سالم، فى الثالث عشر من شهر أبريل سنة ١٩٩٣، أى بعد أسبوع واحد على وجه التقريب من بداية فتح لطفى الخولى للحوار الثقافى حول قضية نصر أبو زيد فى «صفحة الحوار القومى» بجريدة «الأهرام».

وبعد مداولات ومشاورات استغرقت شهرا، تولى تنفيذ المهمة المستشار محمد صميدة عبدالصمد (نائب رئيس مجلس دولة سابق) ومعه مجموعة من الإخوة. وكان تاريخ تقديم الدعوى السابع عشر من شهر مايو سنة ١٩٩٣، فى ذروة الحوار الذى كان دائرا بين التيارات المختلفة فى «صفحة الحوار القومى»، وفى رد فعل سلبى عدوانى مضاد لمعنى «الحوار» الذى انفتح على مصراعيه فى الصحافة المصرية والعربية. وقد تم إعلان المدعى عليهما - نصر أبو زيد وزوجه - فى الخامس والعشرين من مايو، أى بعد حوالى أسبوع من إيداع الدعوى قلم كتاب المحكمة.

ويلفت الانتباه فى هذا السياق أن المستشار محمد صميدة عبدالصمد كان قد تقدم بشكوى إلى رئيس جامعة القاهرة مطالبا إياه بمنع نصر أبو زيد من التدريس، ثم تقدم ببلاغ إلى النائب

العام وفقا للمادة ١٦١ من قانون العقوبات الذى يجرم إهانة الأديان، ثم تقدّم ببلاغ إلى المدعى الاشتراكى ليتدخل طبقا لقانون حماية القيم من العيب، وأخيرا لجأ إلى القضاء نيابة عن مجموعة من المنتسبين إلى تيارات التأسلم وبالتضامن مع بعضهم فى الوقت نفسه. وقد أعلن عن غرضه من الدعوى فى المرحلة الأخيرة من نظر المحكمة الدعوى، وقبل صدور الحكم بحوالى شهر، عندما صرّح فى حديث لمجلة «المصور» (عدد رقم ٣٦٠٦) بأنه لم يكن أمامه من وسيلة إلا أن يثبت قانونا، وبحكم قضائى، ارتداد نصر أبو زيد لكى يمنعه من التدريس فى الجامعة.

ومن الدال فى هذا الصدد ما حدث فى إعلان المدعى عليهما - نصر أبو زيد وزوجه - بالدعوى فى ١٩٩٣/٥/٢٥، حيث قيل إنهما لم يكونا بمحل إقامتهما الكائن بمدينة السادس من أكتوبر، فذهب حاملو الدعوى إلى قسم الهرم، وتركوا فيه الدعوى التى تلزم المدعى عليهما بالحضور أمام محكمة الجيزة الابتدائية بجلستها التى ستنعقد فى غرفة مشورة صباح يوم الخميس الموافق ١٩٩٣/٦/١٠، وذلك ليسمعا الحكم بالتفريق بينهما. وكانت النتيجة عدم علم نصر وزوجه بالدعوى خلال الأشهر الثلاثة المحددة، ومن ثم عدم حضور الجلسة التى كان من المفترض أن يحضراها، فتأجلت الجلسة إلى ١٩٩٣/١١/٢٥. ولذلك، دفع وكيلهما الأستاذ خليل

عبدالكريم فى الجلسة الجديدة بعدم صحة انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحا فى المدة القانونية، مستندا فى ذلك إلى المادة الحادية عشرة من قانون المرافعات التى أوجبت على المحضرين أن يسلموا ورقة الإعلان فى ذات اليوم إلى مأمور القسم الذى يقع موطن المعلن إليه فى دائرته. وقد استقر قضاء محكمة النقض على أن تسليم ورقة الإعلان إلى جهة الإدارة غير التى يقيم فى دائرتها المراد إعلانه يجعل الإعلان باطلا ولا يترتب عليه أى أثر قانونى.

- ٢ -

وتقوم الدعوى على أن المدعى عليه ولد فى أسرة مسلمة، وتخرج من قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل منصب أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم وبالكلية المشار إليها، ومتزوج من الدكتورة ابتهال يونس، قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقا لما رآه علماء عدول، كفرا يخرجه عن الإسلام، الأمر الذى يعتبر معه مرتدا، ويحتم أن تطبق فى شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء. وتعتمد الدعوى فى تفاصيلها على:

أولا: تقرير عن كتاب المدعى عليه «الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوچية الوسطية» أعده الدكتور محمد بلتاجى حسن أستاذ

الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ذكر فى مستهله أن الكتاب يمكن تلخيص محتواه في أمرين: أولهما العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به. وثانيهما الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى.

ثانيا: تقرير عن كتاب «مفهوم النص – دراسة فى علوم القرآن» أعده إسماعيل سالم عبدالعال أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم، أكد فيه ما انطوى عليه الكتاب من كثير رآه العلماء كفرا يخرج صاحبه عن الإسلام. ويمضى التقرير فى إثبات هذا الكفر المزعوم بما يراه كاتب التقرير.

وتضيف عريضة الدعوى، إلى جانب التقريرين السابقين أن المدعى عليه لم ينف شيئا من تكفيره على كثرته، «بل لعله رضى به واستراح إليه بحسبانه معبرا عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به». واستنادا إلى ذلك، تمضى عريضة الدعوى لتثبت أن المدعى عليه «ارتد عن الإسلامْ طبقا لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء. ومن المعلوم أن الردة شرعا هى إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقا أو اعتقادا أو شكًا ينقل عن الإسلام».

وتصل عريضة الدعوى إلى نقطتها الحاسمة عندما تؤكد أن

الردة سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلا لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة فى معنى الموت وبمنزلته، والميت لا يكون محلا للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعته وإذا قارنته تمنعه من الوجود. وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها، ورجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها، وبنفس الردة وبغير توقف على قضاء القاضى، وأما ردة الرجل فهى عند أبى حنيفة وأبى يوسف فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند محمد فرقة بطلاق، وهى بالإجماع تحصل بنفس الردة فتثبت فى الحال وتقع بغير قضاء القاضى سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة.

وكما لو كان أصحاب الدعوى يعرفون ما سوف يقال لهم عن حرية الفكر والعقيدة، فيحترسون لأنفسهم بتأكيد أن الرد عليهم بكفالة الدستور حرية العقيدة إنما هو قول يدخل فى باب الحق الذى يراد به باطل، فقد استقر القضاء المصرى بجميع جهاته ودرجاته، استقرارًا مطلقا على أن إعمال آثار الردة حسبما تقررت فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور، وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات. ذلك أن هناك فرقا بين حرية العقيدة وبين الآثار التى تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى

اعتناق الدين الذى يشاء فى حدود النظام العام، أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين و وضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية، والذّمى تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة فى حدود القوانين والنظام العام. وتأسيسا على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هى الواجبة التطبيق والإعمال، بوصفها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

وختمت صحيفة الدعوى حجاجها بتأكيد أنها دعوى من دعاوى الحسبة بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين، والأمر بكفّهما عن معاشرة لا تحل لهما، فهى دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعيانهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التى يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها.

- ٣ -

كانت هذه - فى إيجاز - صحيفة الدعوى التى حملها المحضر إلى المدعى عليهما، نصر أبو زيد وزوجه، حاملة الاتهامات الأساسية التى يمكن تقديم الملاحظات التالية عليها:

أولا: أنها نقلت خلافا فى الرأى حول اجتهادات عالم من قاعات الدرس، أو صفحات الجرائد والمجلات، إلى هيئة قانونية ما كان ينبغى إدخالها فى قضية الخلاف التى لا يمكن حلها إلا بالحوار، والرد على الحجة بالحجة، ونقض الدليل بالدليل، فذلك هو ما تثرى به الجامعة، وتغتنى به الحياة الفكرية، أما الاختصام إلى القضاء، واستعانة طرف من أطراف الخلاف الفكرى بالقضاء لإدانة خصمه أو النيل منه فهو تدمير لكل الإمكانات الموجبة أو الواعدة لثراء الاختلاف واغتناء الحوار.

ثانيا: أن إقحام القضاء فى قضية خلافية حول تأويل «الخطاب الدينى» أو «نقده» إنما هو إقحام له فيما لا يدخل فى اختصاصه، وما يدخل فى اختصاص العلماء بالدرجة الأولى. وقد يقال إن القاضى فى مثل هذه الحالة يستعين بأهل الاختصاص طلبا للعدل، لكن كيف يمكن أن يتحقق العدل حقا وأهل هذا الاختصاص يختلفون فيما بينهم، ويكفّر فريق منهم فريقا آخر، لا لشئ إلا للاختلاف فى الاجتهاد أو الخروج على التقليد الجامد فى هذا المجال أو ذاك من مجالات الاختصاص؟! ولو حدث وأصدر القاضى حكما بالإدانة فى هذه الحالة، مستندا إلى ما رآه مناسبا للتدليل على حكمه، فإن حكمه بالإدانة لا يمكن أن يعدّ عنوانا للحقيقة لأنه اعتمد على اجتهاد اجتهده هو، أو اجتهاد اجتهده

بعض المخالفين فكريا للمحكوم عليه، ومهما كانت صفة هذا الاجتهاد فإنه قابل للخطأ بقدر قابليته للإصابة، لأنه اجتهاد بشرى من ناحية، واجتهاد يقابله اجتهاد مضاد من علماء ثقات لا يقلّون علما عن العلماء الذين اعتمد عليهم القاضى، بل يقابله اجتهاد مضاد من قانونيين ليسوا أقل تضلعا فى حقل اختصاصهم من القاضى نفسه. وعندئذ، تصبح صفة «عنوان الحقيقة» فى غير موضعها، ويحل قضاة المحكمة محل القضاة الطبيعيين فى الخلافات العلمية، وهم العلماء والمفكرون فى الجامعات والمؤسسات العلمية والفكرية.

ثالثا: أن إدخال القضاء الشرعى، الخاص بالأحوال الشخصية على وجه التحديد، فى قضية فكرية وأكاديمية، إنما هو نقل لقضية مدنية إلى مجال دينى، ومن ثم وضع ما يدخل فى النظر المدنى وما يقاس به فى دائرة الاعتقاد الدينى. ومايمكن أن يوصف به عمل نصر أبو زيد، من هذا المنظور، هو أنه اجتهد فى دراسة «خطاب دينى» من صنع بشر، واجتهاده من هذه الزاوية ليس اجتهادا فى «الدين» وإنما اجتهاد فى «فهم الدين» عند هذا الفرد أو تلك المجموعة، وهو لم يحاسب أحدا على اعتقاده لأن مسألة الاعتقاد خارجة عن إطار بحثه المدنى حتى لو كان موضوعه له صلة بالدين، لا من حيث هو نصوص مقدسة وإنما من حيث ما ينتهى

إليــه من تـأويلات عند المفـسـرين له، وحـسب المصـالح والأهواء السياسية والاجتماعية لهؤلاء المفسرين فى حياتنا الدنيا. ولذلك فهو اجتـهاد يظل فى إطار الفكر المدنى الذى ينبغى أن يحاسب نصر أبو زيد فى إطاره، لا أن يسـتبدل بهذا المدخل المدنى فى البحث مدخلا دينيا بواسطة القراءة المتربصة بما كتبه.

رابعا: يلفت الانتباه فى عريضة الدعوى التحريف المتعمد لكتابات نصر أبو زيد، واقتطاع بعض النصوص من سياقاتها، وتفسيرها على طريقة «لا تقربوا الصلاة..». وعمليات الترصد واضحة على نحو دال، خصوصا إذا كان القارئ للاتهامات الموجهة إلى كتابى «مفهوم النص» و«الإمام الشافعى» قد قرأ الكتابين، ويدرك السياقات التى وردت فيها النصوص المقتطعة والمبتسرة التى حاول كاتب صحيفة الدعوى أن يقلب بها الأمور، ويصورها على غير ما هى عليه.

خامسا: أن لغة العريضة فى منحاها التأويلى تبدو كما لو كانت تستأنف ما انتهى إليه تقرير عبدالصبور شاهين وتحرص على إثباته، فهى تمضى فى المجرى نفسه، وتصدر عن العقلية نفسها، وتكشف عن نوع من التحالف المضمر - بل المعلن - بين مجموعة بعينها، انتهى بها تعصبها الفكرى إلى أن تستبدل بلغة المجادلة بالتى هى أحسن لغة الرد بما هو أقمع، أى بالتكفير الذى يعتمد

على اجتزاء الآراء. ولذلك فإن المقارنة بين لغة الدعوى ولغة الكتابات المرتبطة بالتيار نفسه تنتهى إلى ملاحظة تشابهات دالة.

سادسا: أن الدعوى كلها لا تخلو من مغالطة، فهى تبنى حكمها بالردة بناء على من تصفهم بأنهم «علماء عدول» بلغة الجمع، ذلك فى الوقت الذى يعتمد فيه الحكم الظالم على تقريرين لا غير. أولهما تقرير عن كتاب واحد، هو كتاب «الإمام الشافعى» الذى أعدّه الدكتور محمد بلتاجى حسن أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة بناء على طلب رئيس جامعة القاهرة*،

* يكشف إسماعيل سالم – فى مفتتح الطبعة الثانية من مقدمة كتابه – سياق هـذا التقرير بقوله إنه «فى آخر يوم من شعبان سنة ١٤١٣ (سنة ١٩٩٣) سمعتُ الأستاذ الدكتور محمد البلتاجى عميد كلية دار العلوم يحدّث الأستاذ الدكتور مأمون سلامة رئيس جامعة القاهرة تليفونيا عن كتاب «الإمام الشافعى» لأستاذ مساعد فى كلية الآداب بقسم اللغة العربية اسمه نصر أبو زيد، وظلت المكالمة حوالى ربع الساعة، وهو يعدد له مواطن الخروج عن الإسلام من ستين صفحة فقط، قائلا: إن كل صفحة فيها تنطق كفرا أو تكاد. وكانت هذه أول مرة أسمع فيها اسم نصر أبو زيد، وكان يجلس بجوارى الأخ الدكتور مصطفى حلمى أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية فى كلية دار العلوم والأخ الدكتور عبدالفتاح عثمان وكيل كلية دار العلوم السابق، والأستاذ الدكتور محمود حجازى وكيل كلية الآداب، وكان السؤال منى ومن الأخ الدكتور مصطفى حلمى: من نصر أبو زيد هذا؟ وما تخصصه؟ وما القصة؟ وعرفنا – فى دهشة بالغة – أن رئيس الجامعة يسأل عميد كلية دار العلوم عن التقرير الذى كلف به لتتخذ الجامعة قرارها فى ترقية نصر أبو زيد أو عدم ترقيته، بعد أن رفضت اللجنة العلمية ترقيته. وكان السؤال التالى: ولماذا تشكل لجنة ثانية لنصر أبو زيد هذا؟ وكانت الإجابة من أخى الدكتور عبدالفتاح عثمان – والدكتور حجازى بجواره –: لأن هناك ضغوطاً من العلمانيين لترقيته».

أو بناء على اقتراح قُدِّمَ إليه، وذلك ليطمئن رئيس الجامعة إلى قرار لجنة الترقيات، ومن ثم يرفض التقرير العلمى المضاد الذى أعدّه قسم اللغة العربية ووافق عليه بالإجماع، فضلا عن التقرير العلمى المضاد الذى عضّد به مجلس كلية الآداب موقف قسم اللغة العربية، ووافق عليه أعضاء المجلس بالإجماع كذلك.

أما التقرير الثانى الذى اعتمدت عليه عريضة الدعوى فهو تقرير أعدّه إسماعيل سالم نفسه لتقديمه ضمن عريضة الدعوى، وهو تقرير كتب من منظور الفصيل المتعصب، فى فصائل التيارات المتأسلمة التى تولت إشاعة فقه التكفير بوسائل كثيرة. ولا أدل على ذلك من أن إسماعيل سالم يضع كتابات نصر أبو زيد فى سياق كتابات طه حسين وعلى عبدالرازق وقاسم أمين وسلامة موسى وأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم من كتّاب الاستنارة، ويصل فى استخدام لغة التكفير فى كتابه «نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» إلى درك لافت للانتباه فى عدوانيته وإلحاحه على مفردات التكفير والدعوة إلى القتل. وهو يختم كتابه بخمسة مطالب: محاكمة نصر أبو زيد أمام القضاء، وإبعاده عن مجال التدريس وتحريم تلقّى العلم على يديه، واعتزال المسلمين له، والتفريق بينه وبين زوجه، واستتابته، فإن تاب وإلا حكم القضاء بقتله وأخذ أمواله لبيت مال المسلمين.

سابعا: كان التدليس واضحا فيما زعمته صحيفة الدعوى من أن كثيرا من الدارسين والكتّاب وصفوا المدعى عليه بالكفر الصريح، في بعض مقالات جرائد الأهرام والأخبار والشعب والحقيقة، وأن المدعى عليه لم ينف شيئا من تكفيره على كثرته فيما يقولون، وأن سكوته يكشف عن إمكان رضاه بما وصف به، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به. وذلك تجاهل للوقائع وتزييف للحقائق، فالثابت أن نصر أبو زيد لم يكف عن الدفاع عن نفسه، وتوضيح أشكال سوء الفهم لكتاباته، فضلا عن فضح الاتهامات الزائفة التى ظل يوجهها إليه ممثلو تيار التأسلم السياسى. وكانت إحدى العلامات البارزة فى مواقفه الدفاعية مقالتين نشر الأولى منهما فى «الأخبار» بتاريخ ١٩٩٣/٦/٢٥ تحت عنوان «أبو زيد يرد على البدراوى». ونشر ثانيتهما فى «الأهرام» بتاريخ ١٩٩٣/٨/٤ تحت عنوان «الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى».

ثامنا: وكان واضحا أن ما تحاوله صحيفة الدعوى وتهدف إليه فى نهاية الأمر إنما هو توريط القضاء فى معركة إضعاف الدولة المدنية، والإجهاز على عمدها الفكرية وخطوط دفاعها الثقافية، ومن ثم اختراق المؤسسات التضامنية للمجتمع المدنى، ومنها نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين التى حدث ما يشبه

السيطرة عليها من تيارات التأسلم السياسى. وكانت الوسيلة فى هذا التوريط هى إحياء مبدأ الحسبة الذى يتولى به بعض الآحاد الضغط على القضاء للحكم بردة هذا الشخص أو ذاك لخلاف فكرى، خلاف يتحول إلى قناع دينى يخفى حقيقة صراع سياسى. وفى ذلك ما يحيل القضاء إلى سلاح باتر فى أيدى جماعات التعصب، ويجعل منه وسيلة لقمع خصوم الفكر الذين هم خصوم السياسة، ومن ثم إرهابهم، أو التمثيل ببعضهم بما يكون عبرة للبعض الآخر.

تاسعا: وكما حاول المدّعون توريط القضاء فى معركتهم، دعما لموقفهم وإضفاء لطابع الشرعية القانونية عليه، فإنهم حاولوا فى جلسة ١٩٩٣/٦/١٠ توريط الأزهر بالقدر نفسه، وذلك لإضفاء الشرعية الدينية على دعواهم. ولذلك طلبوا إدخال الأزهر فى الدعوى بوصفه خصما ليبدى رأيه. وكان ذلك على غير سند من قانون المرافعات والإثبات، بل على غير سند من قانون الأزهر الذى لا ينص على ما يجيز حضوره فى القضايا لإبداء رأيه فى خصومة يدخله الغير طرفا فيها. وقد أجابت المحكمة على الطلب بمنح المدّعين أجلا لجلسة ١٩٩٣/١١/٤ حيث حضر نائب عن الأزهر، وطلب أجلا للاطلاع، فمنحته المحكمة أجلا لجلسة ١٩٩٣/١١/٢٥، وتقدم الدفاع فى تلك الجلسة بدفع يقضى بعدم جواز إدخال الأزهر طرفا فى الخصومة، وقدم مذكرة بدفعه ودفاعه سلّمها إلى نائب

الأزهر. وقد أحدث موقف الدفاع أثره، فلزم «الأزهر» موقف الحياد، ولم ينضم إلى المدعين، مؤكدا بذلك موقفه الذى سبق أن أوضحه فى تكذيب ما نشرته جريدة «عقيدتى» .

– ٤ –

ومن حسن الحظ أن دعاوى المدعين لم تمر دون مواجهة، فقد انتبه نصر أبو زيد ومجموعة من المؤمنين بعدالة قضيته إلى خطورة الموقف، وكان على رأس هؤلاء الأستاذ خليل عبدالكريم المحامى الذى كان أول من ندب نفسه للمهمة، وأول من كتب مذكرات الدفع والدفاع على السواء. وكان علمه الواسع فى الموضوعات التى تدور حولها القضية، وحرصه الدائم على البحث والتحرى والدقة، تأصيلا لدفوعه وإحكاما لدفاعاته، فضلا عن نزوعه العقلانى الذى يستند إلى تدينه العميق، من الأمور التى تستحق الإشادة والإشارة. وسرعان ما لحق به فى الدفاع الأستاذ رشاد سلام والأستاذة صفاء زكى مراد والأستاذة أميرة بهى الدين والأستاذ نبيل الهلالى، وقد تقدموا جميعا بمذكرات دفاعهم فى السادس عشر من شهر ديسمبر ١٩٩٣، وهى مذكرات لا يمكن إغفال قيمتها وأهميتها فى التعبير عن تصميم التيار المدنى بين المحامين والمحاميات على الدفاع عن حرية الفكر ومواجهة دعاوى التكفير، كما لا يمكن إغفال دلالتها المتصلة باشتراك المرأة المحامية فى الدفاع عن حرية الفكر نفسها، جنبا إلى جنب الدفاع عن وجود أسرة نصر التى تتكون منه

وزوجـه، ومن ثم إبراز حق زوجه فى اختيار مصيرها وإعلان تضامنها مع زوجها. وقد أكّدت المعنى الأخير مذكرة الدفاع التى أعدّتها الأستاذة أميرة بهى الدين المحامية بوصفها وكيلة عن زوج نصر أبو زيد، حيث ختمت مذكرتها برأى الزوج (الزوجة) التى تتمسك بزوجها: «نافية عنه ما يريدون إثباته، عالمة عن ما يضمره وما يظهره، متيقنة من صحيح إسلامه وقوة إيمانه، مدركة صحة ما يسعى إليه من إعلاء لصحيح الإسلام، موقنة مشقة الجهد الذى يبذله والعمل الذى يقوم به». وهو ختام يجسّد موقف الأستاذة الجامعية التى التمست فى المذكرة نفسها من المحكمة رفض الدعوة المقامة ضد زوجها.

وقد تقدم الأستاذ خليل عبدالكريم بمذكرة دفاعه الأولى فى الخامس والعشرين من نوفمبر سنة ١٩٩٣ مصحوبة بمذكرة علمية بنقض دعاوى التكفير. وهى مذكرة أعدّها نصر أبو زيد نفسه وصاغها بطريقة موضوعية مفحمة، تعتمد على الحقائق الخالصة والمعلومات الصحيحة، واصلة النتائج بأسبابها المؤدية إليها، مقابلة كل افتراء بما ينفيه من حجج يقينية. وتبدأ المذكرة بتأكيد أن كل الاتهامات الواردة فى صحيفة الدعوى (من اتهامات بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، ورفض السنة وتجاهل ما أتت به..إلخ) إنما هى اتهامات مبنية على اقتطاع واجتزاء عبارات من

سياقاتها، وفهمها فهما خاصا لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات المجتزأة منها، حتى لو قُرأت بعيدا عنها. وتتناول المذكرة العبارات التى تؤسس عليها صحيفة الدعوى تهمة الكفر والردة عبارة عبارة، بادئة بما اقتطع من سياقات كتاب «الإمام الشافعى» ثم كتاب «مفهوم النص»، مناقشة كل اتهام بما يدحضه تماما.

ومن ذلك – على سبيل التمثيل فحسب – ما تبنى عليه صحيفة الدعوى اتهاما من اتهاماتها مستندة إلى جملة تقول – فى كتاب «الإمام الشافعى» – إنه «قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا». وتوضح المذكرة أن الجملة لا تشير من بعيد ولا من قريب إلى نصوص القرآن والسنة، وأن المدّعين نزعوها من سياقها الذى لا تفهم إلا فى داخله، مؤولين إياها تأويلا مغرضا يتقلص بمعنى «النص» و«النصوص» الذى توضحه المذكرة فى تفصيل. وينتهى التوضيح بإجمال معنى الجملة فى أنها تدعو إلى التحرر من سيطرة نصوص الأسلاف البشر، والتحرر من تقبلها دون إعمال للعقل الذى حرص الإسلام والقرآن على إعماله والانتفاع به، وليس على إغلاقه وتعطيله. وأول إعمال للعقل هو الاجتهاد الذى فتح النبى صلى الله عليه وسلم بابه لكل مسلم حين قال: «أنتم أعلم بشئون دنياكم». ولا شك – فيما تؤكد المذكرة ونؤكد

معها – أن الكثير من نصوص الأسلاف – أو أقوالهم – تعطل شئون دنيانا وتجهلنا بها، فضلا عن أن سلطة النصوص (البشرية) هى سلطة يضيفها العقل الإنسانى ولا تنبع من النصوص نفسها.

ومن الاتهامات الباطلة التى تتوقف عندها مذكرة نقض اتهامات صحيفة الدعوى ما تقوم به هذه الصحيفة من اقتطاع نص من كتاب «مفهوم النص» يقول: «إن النص فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكّل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس على هذه الحقيقة البديهية، ويعكر – من ثم – إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص». وتُتْبع صحيفة الدعوى هذا النص بما تتصور أنه يدعمه من نص ثان مقتطع من بحث «إهدار السياق فى الخطاب الدينى» حيث يقول نصر أبو زيد: «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا». وتعلّق صحيفة الدعوى على هذين النصين بقولها إن نصر

أبو زيد يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة».

وتتولى المذكرة العلمية تفنيد هذا الخلط والتحريف، فليس فى هذين النصين - عند وصلهما بسياقاتهما - ما يؤدى معنى أن كلام الله أسطورة أو أن إعجاز القرآن أسطورة، فالمقصد الأول والأخير هو ما يرد مباشرة بعد النص الأول (الذى اقتطعته صحيفة الدعوى من سياقه) من أن «الإيمان بالمصدر الإلهى للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التى ينتمى إليها» (مفهوم النص، ص٢٧). وذلك مقصد يلزم عنه التنويه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقى السابق للنص والإيمان بالمصدر الإلهى للنص، وهو فارق مهم، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقى للنص - فيما تقول المذكرة - هو الذى يدخل فى حيز الأسطورة التى ترد لدى المتصوفة من أن القرآن مكتوب على اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». وجبل «قاف» هذا هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة. وتلك تصورات موجودة فى وعى كثير من العامة، فضلا عن وجودها لدى بعض المتصوفة.

ويعنى ذلك أن اتهام نصر أبو زيد بأنه قال إن إعجاز القرآن أسطورة وإن كلام الله أسطورة، استنادا إلى النصين السابقين، إنما هو ادعاء باطل وفهم مغرض ومتربص، فالمؤكد أن مقصد

النصين هو على العكس من هذا الادعاء، ولا هدف من تأكيده إلا إزالة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام، سعيا لتنقية العقيدة مما يضفيه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيسا لها على دعائم العقل والفهم العلمى السليم. فكيف يقلب هذا القصد والمسعى على هذا النحو الغريب؟ وتردف المذكرة هذا السؤال الاستنكارى بتوضيح أن رأى نصر أبو زيد الخاص بإعجاز القرآن موجود بكامله فى الفصل الخاص بالإعجاز فى كتاب «مفهوم النص» لمن يريد أن يفهم فهما موضوعيا.

وليس من الضرورى أن نمضى مع المذكرة العلمية التى أعدّها نصر أبو زيد فى دحض كل الاتهامات التى حملتها صحيفة الدعوى، فما ذكرناه من مثالين يكفى فى الدلالة على بقية الأمثلة التى لا تخرج فيها اتهامات صحيفة الدعوى على حدود القراءة المغرضة التى لا ترى سوى ما تريد، وتنزع الجمل من سياقاتها لتأكيد تهمة الكفر التى تتولد من مواقف تسم المجتهد المختلف بتهمة الردة والكفر والإلحاد. والهدف المعلن أو غير المعلن هو إزالة إمكان الاختلاف ومعاقبة المختلف.

ولم تبعد مذكرة الدفاع الأولى التى أعدها الأستاذ خليل عبدالكريم عن هذا النهج العقلانى الذى هو سمة اعتزالية أصيلة. وانبنت على ثلاثة أنواع من الدفع، خلصت منها إلى النتيجة

الأساسية التى قصدت إليها. أما الدفع الأول فخاص بعدم صحة انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحا عنها فى المدة القانونية، وأما الدفع الثانى فهو دفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى، لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على مواطن بصحة إسلامه وردّته. وتبرير ذلك أنه لكى تقضى المحكمة بالتفريق بين الزوجين يتعين عليها أن تحكم بردة الزوج (المدعى عليه الأول). ولا يوجد نص فى القانون المصرى، ولا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأى محكمة أن تقضى بصحة إسلام مواطن أو كفره أو ردته. ويوضح الأستاذ خليل عبدالكريم هذا الدفع بقوله إن الإتيان بمسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ثم يطعن فى إسلامه، توصلا إلى التفريق بينه وزوجه، إنما هو أمر لا يصح لا فى الشرع ولا فى القانون، ولا يقال دفعا لذلك إن المدعى عليه الأول (نصر أبو زيد) صدرت منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام، فأفهام الناس تتفاوت، وما يراه واحد خروجا على الإسلام يرى فيه الآخر التزاما بالإسلام وتجسيدا لقيمه ومبادئه.

ويدلل خليل عبدالكريم على ذلك - فى مذكرة دفاعه - بأن الإمام على كرم الله وجهه قال: «إن القرآن حمّال أوجه». يقصد إلى اختلاف مدارك الناس فى فهمه وتأويله. وإذا كان كلام الله (جل

شأنه) الذى يتسم بالكمال المطلق يتسع لتأويلات متباينة، ويختلف البشر فى فهمه وتفسيره، فأولى بكلام البشر الذى يعتوره النقصان أن يحتمل ما هو أكثر من التباين والاختلاف. ولا عبرة برأى أحد من البشر، أيا كان، فى هذا المقام، فكل شخص يؤخذ منه ويُرد عليه إلا الرسول المعصوم فيما قال الإمام مالك. ويترتب على ذلك أن المشايخ والدكاترة الذين استشهدت بهم صحيفة الدعوى لإثبات خروج المدعى عليه من الإسلام ليست دليلا على ذلك، وليست دافعا للمحكمة التى ينقطع الطريق أمام عدالتها فى بحث عقائد المتقاضين والتفتيش فى قلوبهم. وقد استقرت أحكام المحاكم الشرعية، ومن بعدها دوائر الأحوال الشخصية، على أنه من المعمول به بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان فى كفره خلاف. وخطورة هذا الموضوع تتضح فى تحرج أئمة الفقهاء من الإفتاء بتكفير أى مسلم، فالإسلام الثابت لا يزول بالشك بل هو يعلو ولا يُعلى عليه. وقد ورد فى «الفتاوى الصغرى» أن الكفر شئ عظيم، فلا يجعل المؤمن كافرا متى وجدتُ رواية أنه لا يكفر. وفى «الخلاصة» وغيرها أنه إذا كان فى المسألة وجوه توجب التكفير ووجه يمنعه، فعلى المفتى أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسنا للظن بالمسلم.

ويتصل الدفع الثالث بعدم جواز طلب المدعين إدخال الأزهر

ممثلا فى فضيلة شيخه لإبداء الرأى الشرعى فى كتابات المدعى عليه الأول (نصر أبو زيد). والأساس فى ذلك هو ضرورة وجود رابطة قوية بين من تأمر المحكمة بإدخاله ووقائع الدعوى، والأزهر لا تربطه بأحد من أطراف الدعوى رابطة تضامن أو حق أو التزام، فضلا عن أن القانون المصرى لا يعرف إدخال خصم فى الدعوى ليبدى رأيه فيها، وقانون الأزهر نفسه لا ينصّ على ذلك. يضاف إلى ذلك أن المدعين اعتمدوا فى دعواهم على عبارات وجمل منتزعة من سياقاتها، ولا يمكن للأزهر أو غيره أن يحكم على جمل منتزعة من سياقاتها، أو على بعض الكتب دون بعضها.

وتقود هذه الدفوع الثلاثة إلى الدفع الموضوعى الذى تولته مذكرة الدفاع الثانية التى تقدم بها الأستاذ خليل عبدالكريم - وكيلا عن المدعى عليهما: نصر أبو زيد وزوجه- فى السادس عشر من ديسمبر ١٩٩٣. وهى مذكرة تؤكد أنه لا يوجد قانون فى جمهورية مصر العربية يجيز لأية محكمة أن تفتش عن عقيدة أى مواطن وتشق عن صدره وتبحث عن نيّته، كما تؤكد أن القانون فى مصر لا يعرف الاستعانة بالمفتين فى أية دعوى لأن المحكمة هى الخبير الأعلى فى أية قضية. والشهادة موضوعها «خبر» بتعريف الفقهاء أو «واقعة» بتعريف القانون، ولا يكون موضوعها أبدا إبداء رأى ولا فكر ولا تأويل، وإذا جاءت كذلك انقلبت إلى فتوى.

وتصل المذكرة الثانية إلى ذروة هدفها عندما تدفع بعدم قبول الدعوى لمخالفتها للشريعة القانونية والقانون، وذلك من منطلق أن المدعين أقاموا دعوى التفريق عن طريق الحسبة بمقولة أنها دفاع عن حق من حقوق الله تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعيانهم. ولكن كون الحسبة حقا من حقوق الله تعالى لا يعني أنها تجور على حقوق العباد لأنه لا يتوصل إلى الحق بالباطل، ونسبة الردة إلى مسلم هي نهاية العلم، وقد حذّر الرسول صلى الله عليه وسلم من أن يدعو مسلم أخاه بذلك، والأحاديث في ذلك متواترة ومشهورة. وقد ذهب فقهاء الحنيفية إلى أن الإسلام الثابت لا يزول بمجرد الاحتمالات، وأنه لا يصح شرعا الاستخفاف بإيمان المسلمين ودينهم، وأنه لا يحق اعتبار مسلم مرتدا إلا بقول صريح لا لبس فيه ولا يحتمل تأويلا أو شكًا أو تفسيرا، أو بارتكاب عمل لا يمكن الدفاع عنه، مثل رمي المصحف عمدا في مكان نجس أو دوسه بالأقدام أو تمزيق صحائفه والبصق عليها بالعمد (نعوذ بالله من ذلك جميعه). والمؤكد أن اقتطاع بعض عبارات من أبحاث جامعية، والقول بأنها تحمل كفرا، مع وجود من ينفي ذلك، ومع تأكيد الباحث نفسه أنه لم يقصد إلى ذلك، هو أجلى صور الظلم والافتئات على أحد المسلمين، وقد حذّر السلف الصالح من السير في هذا الطريق والمسارعة في تكفير المسلمين.

وتخلص مذكرة الدفاع إلى أن ما أورده المدعون فى صحيفة الدعوى من آراء لبعضهم فى كتابات نصر أبو زيد لا تخرج عن كونها آراء أشخاص الله أعلم بنياتها، وهم ليسوا بمعصومين، والإسلام لا يعرف الكهنوت الذى يعطى صكوك الحرمان من الإيمان كما فى بعض الأديان الأخرى، وأئمة الإسلام وفقهاؤه العظام كانوا يتحرجون من إلصاق تهمة الكفر بأى مسلم. وإذن، فدعوى الحسبة التى تدعيها صحيفة الدعوى مرفوضة شرعا لأنها تؤدى إلى ظلم صارخ لعبد من عباد الله بحجة الدفاع عن شرع الله. أما الرفض القانونى للدعوى فيستند إلى ما استقرت عليه أحكام محكمة النقض على أن الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية، لا يمكن لأى جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط. والمظاهر الخارجية فى حالة دعوى نصر قائمة على اجتهادات تأويلية لبعض نصوصه المنتزعة من سياقاتها، وهى اجتهادات تقابلها اجتهادات مضادة، ومن ثم فلا محل للزعم بوجود مظاهر خارجية يمكن الاطمئنان إليها تماما فى أخطر اتهام يمكن توجيهه إلى مسلم.

والواقع أن التكييف القانونى والشرعى الذى انبنت عليه مذكرة دفاع خليل عبدالكريم كان بمثابة الأساس الصلب الذى لم تخرج عليه مذكرات الدفاع التى أعدها كل من الأستاذ رشاد

سلام* المحامى بالنقض والمحكمة الإدارية العليا والدستورية، ودفاعه بحث مطوّل يلفت الانتباه بحرصه على التأويل، وبما فيه من نقاط بالغة الأهمية، منها مثلا أن النيابة العامة هى المنوطة بطلب الحماية القضائية للمصلحة فى دعوى الحسبة، وأن دور المدعى فى تلك الدعوى ينتهى برفعها، وأن المدعى لا يعتبر خصما للمدعى عليه.

ومن هذه النقاط كذلك التفات المذكرة إلى أنه لا شأن للأزهر – بنص قانونه – بدعوى تطلب التفريق بين زوج وزوجة على ادعاء بأن مدعيها قد استخلصوا من قراءة فكرة ردته، وأن لديهم من أفتاهم بأن وراء هذا الفكر ارتداداً عن الدين يبيح لهم التفريق، اللهم إلا إذا كان وراء هذا الإدخال ما يحتويه القصد السيء الهادف– فيما تقول المذكرة – إلى الزج بالمؤسسة الدينية – الأزهر – فى مواجهة مع النظام العام للدولة، تقويضا لأسس البناء فى المتواجهين، بحيث تكون النتيجة نارا يصطلى بها الوطن، وتنهار فى سعيرها دعائمه. وتمضى المذكرة قائلة: «ومواطن سوء القصد أن المدعين فى تلك الدعوى على علم بانقطاع الصلة بين الأزهر

---

* كان الأستاذ رشاد سلام مثل زملائه وزميلاته الذين تطوعوا احتسابا للدفاع عن نصر أبو زيد، وكان الرجل يأتى من دمنهور على نفقته الخاصة، ولم يكن يعرف نصر أبو زيد ولا رآه شخصيا حتى بعد أن كتب مذكرة دفاعه.

ودعواهم، أيضا، فهم على علم بركيزة هذا الانقطاع من القانون، ورغم ذلك استباحوا المغالطة القانونية فى سبيل الهدف المبتغى أصلا من إقامتهم لتلك الدعوى».

ولا تخرج عن هذا السياق المذكرة التى أعدتها أميرة بهى الدين وكيلة المدعى عليها الثانية (ابتهال يونس زوج نصر أبو زيد) والتى تضيف مجموعة من التفاصيل الدالة، والحجج المؤيدة، فضلا عن وجهة نظر الزوج التى وضعتها الدعوى موضعا قلقا إلى أبعد حد. وكان ذلك جنبا إلى جنب كشف المذكرة عن الهدف الخفى من الدعوى وهو «ممارسة الإرهاب على المدعى عليه الأول، علّه يصمت ويكفّ عن اجتهاده فى عمله». وهو هدف له أبعاده السياسية التى تتصل بمحاولة تيار التأسلم السيطرة على المجتمع.

أما مذكرة الأستاذ أحمد نبيل الهلالى المحامى بالنقض، فكان أهم ما فيها طلب وقف نظر الدعوى وإحالة صحيفتها إلى وزارة العدل، والانتظار حتى ترد تحريات وزارة العدل حول جدية الدعوى، مع الاحتفاظ بالحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى. وقد اعتمدت المذكرة على الوثائق والنصوص والأحكام الخاصة بدعاوى الحسبة، وأهمها المنشور رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ الذى أصدرته وزارة الحقانية، والذى ينص على أن إعلانات التفريق

بين الزوجين بطريقة الحسبة، يجب أن تحال بمجرد تقديمها إلى المحكمة على الوزارة لتقوم بعمل التحريات التمهيدية اللازمة، ثم تعاد الإعلانات للمحكمة مرفقا بها أوراق التحريات، لتستعين بها المحكمة فى تقدير النزاع المطروح أمامها وفهمه على حقيقته، كشفا عن أن هذه الدعوى يراد بها، حقيقةً، دفع المنكر أو لا يراد منها إلا التشهير بالغير أو الانتقام منه، أو غير ذلك من المقاصد التى لا تتفق مع مشروعية الحسبة.

- ٥ -

وكانت كل مذكرات الدفاع السابقة، ومعها بعض المذكرات الأخرى التى لا تخرج عن التوجه العام الذى عرضته، مطروحة أمام الدائرة ١١ شرعى كلى بمحكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية، برئاسة القاضى محمد عوض الله رئيس المحكمة وعضوية القاضيين محمد جنيدى ومحمود صالح، وحضور الأستاذ وائل عبدالله وكيل النيابة. وبعد أن درست المحكمة مذكرات الدفاع مقابل دعاوى الخصوم، وعقدت جلساتها المتعددة، أصدرت حكمها يوم الخميس السابع والعشرين من يناير سنة ١٩٩٤. وتولت فى حيثيات الحكم حصر نقاط الدعوى الأساسية للمدعين، ومناقشة الأبعاد المختلفة للدفاع. وختمت ذلك بأن أعلنت أنها حكمت بعدم

قبول الدعوى وإلزام رافعيها بالمصاريف ومبلغ عشرة جنيهات مقابل أتعاب المحاماة.

وقد تنفس نصر أبو زيد والمدافعون عنه نسمة الراحة بصدور هذا الحكم العادل، وشعروا بحماية القضاء لحرية الفكر، واسترجعوا التقاليد الجليلة للقضاء المصرى فى هذا الشأن، كما استرجعوا شخصيات من مثل محمد نور النائب العام الذى أمر بحفظ التحقيق فى قضية كتاب «فى الشعر الجاهلى». وكان من الطبيعى أن يجمع نصر أبو زيد بعض وثائق المحاكمة فى كتابه «التفكير فى زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة» الذى صدرت طبعته الأولى عن دار سينا للنشر فى القاهرة سنة ١٩٩٥، وأن يُتْبِعَه بكتاب جمعه وقدمه بعنوان «القول المفيد فى قضية أبو زيد، بقلم عقل مصر وضميرها» الذى صدرت طبعته الأولى عن مكتبة مدبولى فى القاهرة سنة ١٩٩٦، ويضم التحقيقات التى دارت حول أزمة الترقية، والمقالات التى كتبت دفاعا عن عدالة القضية، وبرقيات التأييد وخطابات التضامن التى وصلت إلى نصر أبو زيد، معبرة عن مواقف مرسليها من الهيئات والمنظمات والجماعات والأفراد.

محنة التكفير

ظننا أن صدور حكم المحكمة الابتدائية بحفظ دعوى التفريق المقامة ضد زميلنا نصر أبوزيد من مجموعة التأسلم السياسى هو نهاية معركة التعصب ضده فى ساحة القضاء، كما ظننا أن أعضاء مجموعة التأسلم سوف ينصرفون عن قصدهم التكفيرى إلى ما هو أكثر جدوى لهم وبقية المسلمين، ولكننا كنا واهمين، فقد خرجوا من جلسة سماع الحكم الابتدائى مصرّين على استئناف الحكم، وعلى المضى قدما فى تحقيق ما عقدوا العزم عليه من استغلال القضاء فى إرهاب المفكرين، والقضاء على المجددين منهم معنويا وماديا. ولعلهم كانوا على ثقة من النتيجة التى تطلعوا إليها لأسباب لا نعلمها، أو ربما لظنهم بوجود قضاة غير بعيدين عن المواقف الفكرية لجماعات التأسلم السياسى. ولذلك تقدم ستة من أعضاء المجموعة نفسها بزعامة الأستاذ محمد صميدة عبدالصمد المحامى (المستشار سابقا بمجلس الدولة) باستئناف للحكم فى العاشر من فبراير سنة ١٩٩٤، أى بعد حوالى أسبوعين فحسب من صدور حكم المحكمة الابتدائية برفض الدعوى.

وكان من نتيجة ذلك أن دخلت قضية نصر أبوزيد إلى محنة المحاكمة الثانية التى انعقدت جلستها الأولى فى السادس

والعشرين من شهر يوليو سنة ١٩٩٤، أى بعد حوالى خمسة أشهر فحسب من صدور حكم المحكمة الابتدائية فى السادس والعشرين من يناير من السنة نفسها.

وقد تولى الدفاع الرئيسى الأستاذ خليل عبدالكريم الذى واصل دفوعه القانونية المبنية على دراسة عميقة فى الفقه الإسلامى ونصوصه الأساسية. وكانت مذكرة دفاعه هذه المرة قائمة على مقدمة لازمة، وعلى تفنيد مبررات طلب الاستئناف، خصوصا ما استندت إليه هذه المبررات من تأويل يلتوى بدلالة بعض أحكام محكمة النقض. وتبدأ المذكرة بتأكيد أنه لم تسئ قضية إلى الإسلام والمسلمين فى السنوات الأخيرة مثلما أساءت إليها الدعوى المستأنف حكمها، فقد أظهرت الإسلام بوصفه دينا لا يطيق حرية الفكر، وأن من يجتهد فيه ويطرح فكرا جديدا لا جزاء له إلا القتل واستصفاء الأموال وتطليق زوجه. ودليل ذلك- فيما تقول مذكرة خليل عبدالكريم- اهتمام وسائل الإعلام العالمية بهذه القضية اهتماما غير عادى، بل إن بعض الدول الأوربية أرسلت بعثائها لمتابعة القضية، وكانت إذاعة لندن- القسم العربى- تذيع خبر القضية فى مقدمة أخبار العالم العربى، وتجرى أحاديث مع كل من اتصل بهذه القضية بأى سبب. أما الصحف العالمية فكانت تنشر أخبار القضية فى صفحاتها الأولى. ولقد ذكّرت هذه الدعوى

الأوربيين والأمـريكيين بما كـان يجـرى فى القـرون الوسطى أمـام مـحاكم التفـتيش التى كـانت تفتش فى ضـمـائر الناس، وتنقب عن عـقـائدهـم، وتشق عن قلوبهم لتتـأكد من ذلك. وإذا كـان المدّعـون يزعـمـون أنهم رفـعـوا هذه الدعـوى حسـبـة لله تعـالى، ودفـاعـا عن شريعته، فإنهم قد أسـاءوا إلى الإسلام إسـاءة لا تقدّر، ولو أن هيئة أو جهة أو مؤسسة مـعادية للإسلام أنفقت مـلايين الدولارات للإسـاءة للإسلام لما فعلت أكثر مما فعلته هذه الدعوى.

وتؤكـد مذكـرة خليل عبدالكريم- بعد هذه المقدمـة- تمسك الدفـاع عن نصـر أبوزيد وزوجـه بكافـة الدفـوع التى طرحـهـا أمـام محكمـة أول درجة * جميعها بلا استثناء، ويعتبرها الدفاع دفعا له أمـام مـحكمـة الاسـتـئناف طبـقـا لنص المادة (٢٣٢) من قـانون المرافـعـات. وفى الوقت نفسـه، يتـمسك ممثلو الدفاع بأوجـه الدفاع الموضـوعـيـة التى قـدمت، جنبـا إلى جنب المستندات المرتبطة بهـا، ومـعـهـا كافـة الدفـوع التى انطوت عليهـا كل المذكرات التى قدمـهـا المحامـون عن نصـر أبوزيد أمـام مـحكمـة أول درجـة. وتمضـى بقـيـة المذكرة فى الرد على أسباب الاستئناف، سببا سببا، بحـجج شرعية

---

* حرصت، فى كل الفصول الخاصة بالمحاكمات القضائية، على الحفاظ قدر الإمكان على الأساليب اللغوية والاصطلاحية التى يستخدمها رجال القانون، مراعاة لمقتضى الحال، وخوفا من الخطأ فى توصيل المعنى لو أحدثت تغييرا فى هذه الأساليب.

وقانونية تستحق الإشادة والتقدير لوضوحها وقيامها على أسس مكينة. ويتطرق الرد إلى ما أوردته محكمة النقض بصدد الحسبة، ويتأنى إزاءه بما يكشف عن خلط المدعين. وفى ذلك تؤكد المذكرة أنهم يخلطون بين حقوق الله وحقوق العباد خلطا مقصودا متعمدا، وذلك حتى يصوروا اندفاعهم فى رفع هذه الدعوى على أنه حق من حقوق الله تعالى، وذلك بإضفاء نوع من القدسية الزائفة عليها، ولم يفطنوا إلى أن فقهاء المسلمين تحرجوا فى توسعة دائرة حقوق الله إعظاما لشأنه تعالى، وحتى لا يتمسح أى شخص بهذه الحقوق، ويدعى أن حقه هو حق الله تعالى كما فعل المستأنفون فى الدعوى.

وتضيف مذكرة الدفاع إلى ما سبق توضيحا دالا فى مسألة الحسبة، مؤداه أن ما كان يعتبر دعوى حسبة فى الزمان الغابر لا يعتبر من دعاوى الحسبة حاليا، ففى ظل مواثيق حقوق الإنسان وانتشار وسائل الاتصال بين دول العالم وتحول العالم إلى قرية كونية، وفى ظل انفتاح الثقافات كافة على بعضها، يكون من التعسف اعتبار الدعوى المقامة ضد نصر أبوزيد، وبسبب اجتهاداته فى بعض أبحاثه الجامعية، من دعاوى الحسبة.

وتختم مذكرة الدفاع تفنيد الأسباب التسعة التى قامت عليها مذكرة المستأنفين بتأكيد أن ما جاء بعريضة الاستئناف لا ينال من الحكم المستأنف عليه، وبناء عليه يؤكد الدفاع ما أورده فى صدر

مذكرته، وما أثبته في جلسة المرافعة الأولى أمام محكمة الاستئناف من أنه يتمسك بكل دفع ودفاع طرح في هذا النوع منذ مولده أمام محكمة أول درجة، ويعتبره دفوعا ودفاعا له أمام محكمة الاستئناف، ومن ثم يطلب من المحكمة رفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف، وإلزام الأستاذ محمد صميدة وباقي المستأنفين مصروفات وأتعاب درجتي التقاضي، مع حفظ كافة حقوق المستأنف عليها بسائر أنواعها.

وقد دعم مذكرة الدفاع الأساسية التي أعدها الأستاذ خليل عبدالكريم مذكرة دفاع ثانية أعدها الأستاذ أحمد سيف الإسلام المحامي، وقد قامت هذه المذكرة على أساس من الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة. وانبنى هذا الدفع على خمس ركائز. أولاها أن لائحة ترتيب المحاكم الشرعية بوضعها الراهن تخلو من أي سند تشريعي لدعوى الحسبة. وثانيتها أن الدستور المصري لا يقر دعاوى الحسبة. وثالثتها أن فكرة النظام العام لا تتسع لدعاوى الحسبة. ورابعتها أن قواعد قانون المرافعات هي التي تنطبق على دعاوى الأحوال الشخصية. وخامستها أنه لا يوجد سند تشريعي في قانون المرافعات بدعاوى الحسبة.

وتمضي مذكرة الأستاذ أحمد سيف الإسلام في تفصيل ركائز مطلبها الأساسي. ويعنيني بوجه خاص من هذه الركائز ما

يتصل بعدم إقرار الدستور لدعاوى الحسبة، حيث توضح المذكرة ذلك بقولها إن الدستور المصرى الصادر عام ١٩٧١ قد أرسى فى المادة الأربعين منه مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون وعدم التمييز بسبب الدين. وقد نصَّتْ المادة على ما يلى: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة». وما دام قوام فكرة دعاوى الحسبة هو منح المواطن المسلم الحق فى رفع الدعاوى التى تمس حقا من حقوق الله تعالى، وتسلب المواطن غير المسلم مثل هذا الحق، فإنها تتعارض ومبدأ المساواة وعدم التمييز المبنى على أسباب دينية.

أما عن فكرة تعارض دعاوى الحسبة مع النظام العام فيتم توضيحها بتعريف «النظام العام» تعريفا يستمد من أحكام محكمة النقض التى ذهبت إلى أن النظام العام يشمل القواعد التى ترمى إلى تحقيق المصلحة العامة للبلاد، سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، والتى تتعلق بالوضع الطبيعى المادى والمعنوى لمجتمع منظم، تقوم فكرته على أساس علمانى (مدنى) بحت، يطبّق مذهبا عاما تدين به الجماعة بأسرها، ولا يجب ربطه البتة بأحد أحكام الشرائع الدينية، لكن من غير أن ينفى ذلك قيامه أحيانا على سند ما يمت إلى عقيدة دينية، فيما لا يتناقض وبقية

المعتقدات التى يضمها المجتمع المدنى. والأصل فى ذلك عدم تبعيض «النظام العام» وجعل بعض قواعده مقصورة على المسلمين، وإفراد المسيحيين ببعض آخر، إذ لا يتصور أن يكون معيار النظام العام شخصيا أو طائفيا، وإنما يتسم تقديره بالموضوعية حين يكون متفقا وما تدين به الجماعة فى الأغلب الأعم من أفرادها (انظر فى ذلك الحكم الصادر فى ١٧ يناير ١٩٧٩ فى الطعنين رقمى ١٦، ٢٦ لسنة ٤٨ق).

وتمضى المذكرة مؤكدة أن معيار النظام العام لا ينبنى على أسس شخصية أو طائفية، ولا يرتبط بأحكام إحدى الشرائع طالما لم تُتَضَمَّن فى النظام القانونى. والقول بأن دعاوى الحسبة تستمد سندها التشريعى من فكرة النظام العام إنما يعنى الأخذ بمعيار يؤدى إلى تبعيض وتجزئة فكرة النظام العام، إذ يقيم هذا الأخذ تفرقة على أساس دينى بين المواطنين بأن يمنح المسلمين منهم حق رفع الدعاوى بخصوص الحقوق التى تمس حقوق الله تعالى، ويحرم غير المسلمين من هذا الحق. وهو الأمر الذى يهدم فكرة النظام العام من أساسها.

وقد لاحظ الدفاع أثناء نظر القضية، أن مذكرة نيابة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية، وهى المذكرة التى قدمتها لجلسة الاستئناف الثانية فى التاسع عشر من يناير سنة ١٩٩٥، قد

جاءت منحازة إلى مواقف المستأنفين مع تجاهل ما يختص بمذكرات الدفاع عن المستأنف عليهما. ويقر الدفاع بوجود بعض النقاط الإيجابية فى مذكرة النيابة، منها قولها إن المعول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان فى كفره خلاف، وأن الكفر شئ عظيم لا يشار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك، واستشهادا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم المشهور الذى واجه به أسامة بن زيد: «هلا شققت عن قلبه». وهو حديث اعتمدت معناه مذكرة النيابة التى لم تقطع بارتداد المستأنف ضده الأول من عدمه. وانتهت إلى قبول الاستئناف شكلا ورفضه موضوعا. ولكن الدفاع لاحظ أن صياغة المذكرة فى إجمالها كشفت عن نوع من الانحياز فى اقتصارها على الإشارة إلى عريضة الدعوى وعريضة الاستئناف وما قدمه المدعون (المستأنفون) من مذكرات وحوافظ، ولم تشر إلى مذكرة واحدة من التى قدمها الدفاع أمام أول درجة، الأمر الذى يخل بميزان الحيدة التى يتوجب على النيابة عدم مفارقتها.

ويتصدى الأستاذ خليل عبدالكريم بمذكرة ضافية ينقض بها مذكرة النيابة، ويتعقب بالرد ما انتهت إليه من رفض لمطالب الدفاع، خصوصا فى معرض الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير صفة أو ذى مصلحة، وبطلان حضور المدعين بالجلسات بعد رفع الدعوى،

والدفع بعدم اختصاص المحكمة بالحكم ولائيا، وهو الدفع الذى ردّت عليه مذكرة النيابة بتأكيد ولاية المحكمة، ومن ثم طلب تفويض الرأى للمحكمة لكى ترى ما إذا كانت كتابات نصر أبوزيد تجعل منه مرتدا. وفى معرض النقض التفصيلى لمذكرة النيابة، يتولى الأستاذ خليل عبدالكريم تأكيد ما سبق أن أوضحه فى المذكرتين اللتين تقدم بهما إلى المحكمة الابتدائية، ويضيف إليه ما يدعمه بالحجة العقلية والسند القانونى والمعرفة بالتراث الإسلامى ومذاهبه الفقهية.

وأهم ما يذكره خليل عبدالكريم من ذلك هو تأكيده أن هدف المدعين المستأنفين «ليس هو التفرقة بين زوجين، فهناك عشرات الأنكحة الفاسدة، وهناك مئات مثلها تخفى وراءها نكاح المتعة الذى حرمه الرسول صلى الله عليه وسلّم إلى يوم الدين، تلك التى تبرم كل يوم بين صعاليك متمولى النفط وآباء الفتيات الفقيرات من فلاحين وغيرهم، فلماذا لم يتحرك ضدها المدّعون المستأنفون؟. إن الهدف الأصيل والوحيد هو إظهار نصر أبوزيد بمظهر المرتد، وهم فى ذلك مدفوعون أو مشاركون لآخرين يبغون تصفية حساباتهم مع المدعى عليه الأول، المستأنف عليه الأول، بعد أن عجزوا عن الوفاء بها علميا فسلكوا هذا الطريق المعوج». وتمضى مذكرة الدفاع قائلة: «إن عدالة المحكمة حتى تقضى بالتفريق يتوجب عليها أن

تقـضى بردة الزوج، وهـو نصــر، وإنه لا يوجـد فى لائحــة ترتيب المحاكم الشرعية ولا فى القانون الوضعى نص يجيز لها ذلك»، و«قد رجعنا إلى مدونات الفقه فلم نجد فيها ما يجيز للقاضى أن يفتش فى ضمـائر النـاس ويحكم بموجـبـهـا بل عليـه أن يقضى بـالظاهر». وأحكام محكمة النقض توثّق هذا الرأى.

كمـا يؤكد خليل عـبدالكريم أن المظاهر الخارجيـة تقـول إن نصـر أبوزيد مسلم ويقوم بتدريس علوم العربية والعلوم الإسلاميـة منذ ربـع قرن تقريبـا فى قـسم اللغـة العـربيـة بـآداب القـاهرة، وإنه حصل على إجازتى الماچستير والدكتوراه فى علوم إسلامية بحتة. أمـا الزعم من جـانب المدعين المستـأنفين أن كتـابات نصـر أبوزيد تشى بالردة فى نظر هذا أو ذاك من خصـومـه فى الرأى ومنافسيـه فـهؤلاء ليسوا بمعصومين.

أما عن استخراج تهمة الكفر عن طريق تأويل كلام الخصم، فيحيل دفاع خليل عبدالكريم إلى ما دونه الإمام ابن حجر من علماء القرن العاشر الهجرى فى كتابه «الإعلام بقواطع الإسلام»، حيث يؤكد أن مجرد تسمية الباطل حقا لا يطلق أن التسمية كفر. ولذلك يمكن أن يقال عن رأى الآخر إنه باطل أو فاسد أو مستكره، ولكن لا يمكن أن يطلق عليه كفر، لأن سبيل ذلك هو التـأويل، تأويل كـلام الآخـر بواسطة من ينقده، الأمـر الذى لايعدو أن يكون رأيا مـقـابل

رأى. والاختلاف فى الرأى والتأويل لا يصح أن يكون دليلا على الكفر والردة. ولذلك لم يحكم الأئمة الأعلام بردة من أنكر رؤية الله يوم القيامة، وأنكر وجود النار والجنة الآن، وأنكر اللوح والقلم، أو تمنى ألا يحرم الله الخمر وأن لا يحرم المناكحة بين الأخ والأخت، وغير ذلك من الشنائع التى ذكرها ابن حجر فى كتابه «الإعلام بقواطع الإسلام».

وهل يجوز- فى الشرع والعقل - أن يكون الخوارج وأهل الأهواء والبدع والمجسمة أحسن حالا من نصر أبوزيد، إذ يحكم عليهم أئمة الهدى بأنهم مسلمون، ولا يكفرونهم، ويجىء بعض دكاترة هذا الزمن ويكفرون نصر أبوزيد لأنه اجتهد، وسعى إلى نيل أجر الاجتهاد حتى لو أخطأ؟!

ويخلص الدفاع من تفصيل ما سبق إلى أن المبدأ الثابت فى الشريعة الإسلامية هو درء الحدود بأى شبهة، قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانتهى إلى أن الخطأ فى العفو خير من الخطأ فى العقوبة. وتابعه فى ذلك عمر بن الخطاب. وكان مثله عبدالله ابن مسعود الذى روى عنه أنه قال: «إذا اشتبه عليك الحد فادرأه». وإذا كان ذلك هو المتبع فى حد من حدود الله قامت عليه أدلة وقرائن ثم حامت حوله شبهة، مجرد شبهة فيما تقول مذكرة الدفاع، فكيف يكون الحال فى الدعوى ضد نصر أبوزيد الذى لم

يرتكب جريمة تستوجب حدا، ولم يفعل شيئا سوى أنه اجتهد وخرج بآراء، رأى هو أنها صحيحة، ورأى منافسوه وخصومه غير ذلك؟! وخصومه ومنافسوه رجال يعيشون بيننا، لا هم صحابة ولا تابعون، ولا من تابعيهم، فعلى أى مذهب يحكم بردته ويفرق بينه وزوجه؟!

ويحذر الدفاع من أن قبول مثل هذه الدعوى سوف يكون سابقة فى غاية الخطورة، سابقة يمكن أن تؤدى إلى تقويض المجتمع وهدمه من أساسه، أو تفتح أبواب التكفير والتفريق بلا حدود. وما أسهل أن يجتمع نفر من حملة هذه الشهادة أو تلك، ويصدرون رأيا فى كتابات من يختلفون معه بأنه مرتد وكافر وخارج عن الملة، ثم يعطونها لمن يرفع بها مثل هذه الدعوى. إن نصر أبوزيد حتى مع الفرض الجدلى بأنه أخطأ فى هذا الرأى أو ذاك، والفرض خلاف الحقيقة، فإن كل بنى آدم خطاء، وله بنص الحديث النبوى الشريف أجرا. ولا يقال ردا على ذلك، أو دفعا له، إن من أصدروا آراءهم أساتذة كليات وعمداء ورؤساء أقسام، فكل هذا لا يعطيهم العصمة، وتاريخ الفقه أو الفكر الإسلامى حافل بوجود أئمة كبار قدحوا فى أئمة أكابر ورموهم بأشنع التهم، بما فى ذلك تهمة الكفر، وذهبت كل هذه التهم أدراج الرياح وبقى الأئمة المنقودون خفاقة أعلامهم.

وتصل مذكرة الدفاع إلى ذروتها برفض ما أعلنته النيابة من

تفويض المحكمة فى الحكم على عقيدة نصر أبوزيد، مؤكدة أن ما استقر عليه أهل السنة والجماعة أن القاضى لا يجوز له أن يفتى، وأن الإفتاء والقضاء عملان مستقلان. وقد استقر قضاء محكمة النقض، من منظور القانون الوضعى، أن قاضى الدعوى ممنوع عليه أن يفتش فى ضمائر المتقاضين، وأن مسألة الإيمان مسألة نفسية، وأن عليه أن يأخذ بالظواهر. والظواهر فى هذه الدعوى تتمثل فى باحث مسلم، لم يصدر عنه قط ما ينبئ عن تخليه عن إسلامه، بل أكد اعتزازه بدينه فى غير موضع، وفى غير مناسبة، واجتهد فى بحثه ليؤدى حقا من حقوق دينه، ويدافع عن قيمه السمحة العادلة، فهل يحكم بردة هذا المسلم ويفرق بينه وزوجه لأنه اجتهد وانتهى فى اجتهاده إلى ما خالف هذه القلة أو حتى تلك الكثرة؟!

وتختتم المذكرة بتوضيح أن المدعين المستأنفين قدموا مقتطفات منتزعة انتزاعا من ثلاثة كتب فى حين أن مؤلفات نصر أبوزيد وأبحاثه ومقالاته تربو على الستين، فهل يصح فى ميزان العقل الحكم على إيمان مسلم بعبارات مقتطعة اقتطاعا من واحد على عشرين من إنتاجه العلمى؟! وحتى لو قرأ المدعون المستأنفون كل مصنفات نصر أبوزيد فإن رأيهم ليس معصوما، ويحتمل الخطأ، ومن ثم لا يصلح أن يكون دليلا على الكفر والردة، حتى لو

كثر الاتهام بالكفر والردة فى هذا الزمان، واقترف الكثيرون ما حذرنا النبى صلى الله عليه وسلم منه عندما قال: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما».

- ٢ -

وقد حجز الاستئناف للحكم لجلسة الثامن عشر من مايو سنة ١٩٩٥ مع التصريح بمذكرات لمن يشاء فى الشهر الأول، وقررت المحكمة فى الجلسة المحددة مد أجل الحكم لجلسة التاسع عشر من الشهر نفسه لتعذر المداولة، ثم مُدَّ أجل الحكم لجلسة الرابع عشر من يونيو من العام نفسه لإصدار الحكم. وبالفعل، صدر الحكم الذى كان بمثابة محنة فتحت الأبواب على مصراعيها لزمن مخيف من تكفير اجتهادات المجتهدين على اجتهاداتهم، والحكم بالردة والتفريق على من يخالف منهم المعتاد والمألوف. وسرعان ما أعلنت وثيقة الحكم التى أصدرتها المحكمة برئاسة المستشار فاروق عبدالعليم مرسى وعضوية المستشارين نور الدين يوسف ومحمد عزت الشاذلى. وكان واضحا من نص الوثيقة أن المحكمة لم تستجب إلى ما ورد فى مذكرتى خليل عبدالكريم وأقرانه من المحامين ، ولم توافق على دفعهم بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة، ولا على دفعهم بعدم اختصاص المحكمة ولائيا، كما لم توافق على دفعهم ببطلان حضور المستأنفين للجلسات ومباشرة

الدعوى، وأخذت المحكمة على عاتقها النظر فى دعوى الردة والحكم على المدعى عليه بها. وكان ذلك كله يعنى إبطال حكم المحكمة الابتدائية، وإعلان أسباب هذا البطلان فى وثيقة الحكم نفسها، وتبرير هذا البطلان بما رأته هيئة المحكمة واستندت إليه من نصوص واجتهادات.

وكانت نبرة الانحياز إلى موقف المدّعين المستأنفين بادية بين السطور، سواء فى ذكر منطوق دعواهم وتبريرها، أو فى جعلهم ذوى صفة أخذا بالراجح من أقوال الحنفية، ومن ثم تأكيد أنه من الواجب الكفائى التقدم إلى القاضى للشهادة على حد خالص لله تعالى أو لرفع حرمة. والمصلحة فى ذلك رفع منكر ظهر فعله، أو أمر بمعروف ظهر تركه. وما دام ترك المعروف يؤذى كل مسلم، وشيوع المنكرات فى المجتمع أشد إيذاء له فللمسلم مصلحة مباشرة فى إقامة دعوى الحسبة، حسب أرجح الأقوال الواردة فى مذهب أبى حنيفة.

وقد رَدَّتْ المحكمة الدفع بعدم اختصاصها ولائيا بنظر الدعوى، عملا بالمادة الثامنة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ الذى يؤكد أن المحكمة الابتدائية تختص بدعاوى الفرقة بجميع أسبابها. وفسرت المحكمة إطلاق الأسباب فى المادة بأنه تعميم يُدخِلُ البحث فى حصول الردة من عدمه فى نطاق المحكمة لإمكان الفصل فى

دعوى التفريق. وإذا كانت المحكمة الابتدائية قد أخطأت فى تجنب هذا البحث فإن محكمة الاستئناف تصحح الخطأ، وتبحث فى مسألة ردة المدعى عليه، تمهيدا للحكم بالتفريق.

وتفرغ وثيقة المحكمة لهدفها الأساسى على نحو مباشر، بادئة بتعريف الردة بأنها خروج على النظام الإسلامى فى أعلى درجاته وفى قمة أصوله بأفعال مادية ظاهرة، يقرب منها فى القانون الوضعى الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى. وتؤكد الوثيقة أن الردة يفصل فى شأنها القاضى والمفتى، خصوصا من حيث هى أفعال مادية وجريمة من الجرائم (حد من الحدود) تثبت بما تثبت به الحدود بعامة من البينات وطرق الإثبات الشرعية، كما أنها من الحدود التى لا يستلزم لها الشرع نصابا خاصا فى شهادة الشهود المثبتة. وعلى أساس من هذا التعريف وإسناده، يقرر الحكم أن المحكمة اطّلعت على ثلاثة كتب للمدعى عليه (نقد الخطاب الدينى، الإمام الشافعى، مفهوم النص) وعلى بحث على الآلة الكاتبة («إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى»). ويستعرض الحكم مجموعة من النصوص المقتطعة من سياقها، مناقشا كل نص بما يبين عن اجتهاد القاضى وفهمه للنصوص المقتطعة، ليصل إلى النتيجة التى أراد الوصول إليها، وهى إثبات الردة أولا، والحكم بالتفريق ثانيا، وذلك على النحو التالى:

١- كذّب المستأنف ضده كتاب الله تعالى بإنكاره لبعض المخلوقات التى وردت فى الآيات القرآنية، ذات الدلالة القاطعة فى إثبات خلق الله تعالى لها ووجودها كالعرش والملائكة والجن والشياطين، ورد الآيات الكثيرة الواردة بشأنها.

٢- سخر المستأنف ضده من بعض آيات القرآن الكريم بقوله «حَوّل النص - يقصد القرآن الكريم - الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها».

٣-كذب المذكور الآيات الكريمة، وهى نص، فيما تدل عليه بشأن الجنة والنار ومشاهد القيامة ويرميها بالأسطورية.

٤- يكذب المذكور الآيات القرآنية التى تنص على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وتسبغ أفضل الصفات وأعظمها عليه، فيقول إنه نص إنسانى بشرى وفهم بشرى للوحى.

٥- يرد المذكور آيات كتاب الله تعالى القاطعة فى عمومية رسالة الرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للناس كافة.

٦- وفى مجال آيات التشريع والأحكام يرى المستأنف ضده عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فيها بعامة لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة...

٧- وبعد أن عمّق المستأنف ضده هجماته وتكذيباته لكتاب الله تعالى اتجه إلى السنة النبوية الشريفة لينال منها قدر استطاعته، فيردها كوحى من عند الله تعالى وكأصل للتشريع، وإن القول بذلك يقصد منه تأليه محمد صلى الله عليه وسلم، وبهذا يرد الآيات القرآنية ويكفر بها فى حجية السنة وفى أنها من وحى الله تعالى، وإن اختلفت عن القرآن الكريم فى الصفة والأثر.

ويرتب الحكم على ما سبق أن المستأنف ضده «ارتد عن دين الإسلام» وأنه «استغل وظيفته كأستاذ لطلبة الجامعة، فأخذ يدرس لهم هذه التكذيبات لكتاب الله تعالى ويلزمهم بدراساته واستيعاب هذه المعلومات القاتلة». ويضيف الحكم إلى ذلك «أن الكلية التى يدرّس بها المستأنف ضده والجامعة مسئولتان عن هذه الكتب لأن هذه المؤسسات العلمية... تستطيع أن تضع من التنظيمات ما يكفل منع هذه المؤلفات التى تحاول هدم أصول العقيدة الإسلامية». ويقرن الحكم إثبات دعوى الردة بتهمة الخروج على الدستور عن طريق الاعتداء على دين الدولة.

ولاينسى الحكم ما دفع به المستأنف ضده من أن ما أتاه فى حدود البحث العلمى والاجتهاد الفقهى، فهذا دفع ظاهر الفساد فيما تقول وثيقة الحكم، فإن من المعلوم لكل باحث أن للبحث العلمى

أصوله وللاجتهاد الفقهى قواعده وشروطه، فإن انسلخ الباحث عن أصول العلم الذى يبحث فيه، وإذا حاول هدم القواعد والشروط، وإذا خرج عن التزامات البحث العلمى الحقة فلا يسمى ما كتبه بحثا، ولا ما سطره اجتهادا. أما هدم النص والدعوى إلى التحرر من سيطرته وإنشاء مفاهيم عقلية لايحدها نص، فهذا ليس من صور البحث العلمى، خصوصا فى مسائل العقيدة وعلوم القرآن، وإنما هو كفر وردة. وتهيب المحكمة بالمستأنف ضده أن يتوب إلى الله سبحانه، وأن يعود إلى دين الإسلام الحق، والتبرؤ من كل الكتابات التى كتبها مما فيها من كفر وتكذيب لآيات الله تعالى ورد لأحكامه سبحانه.

وبالطبع، يترتب على إثبات الردة التى يقرها الحكم التفريق بين المستأنف ضده الأول، نصر أبو زيد، وزوجه، وفق مذهب الحنفية، وعلى ذلك، حكمت المحكمة حضوريا بقبول الاستئناف شكلا، وبإلغاء الحكم المستأنف، ورفض الدفوع المبداة من المستأنف ضدهما بعدم الاختصاص الولائى، وبعدم انعقاد الخصومة، وبعدم قبول الدعوة لرفعها من غير صفة، وباختصاص المحكمة ولائيا بقبول الدعوى، وفى الموضوع بالتفريق بين المستأنف ضده الأول والمستأنف ضدها الثانية، وإلزامهما بالمصاريف عن الدرجتين وأتعاب المحاماة.

- ٣ -

لا أريد تكرار الحديث عن ما أحدثه الحكم من صدمة بالغة في نفوس وعقول المشتغلين بالبحث العلمى أو مجالات الفكر والثقافة، فقد كانت تلك هى المرة الأولى التى يتدخل فيها القضاء على هذا النحو فى اجتهادات جامعية، معتمدا على اجتهادات مضادة. سعت إلى تكفير خصوم الرأى، وجرّ القضاء إلى ما أريد به إرهاب كل مخالفى التيارات المتأسلمة. وكان الحكم - من هذا المنظور- نذيرا خطرا يفتح أبواب الفتنة، خصوصا بعد أن أعطى الحق لكل من يختلف مع غيره فى الاجتهاد، أو لايعجبه تفكير غيره، أو يشتبه فيما كتبه غيره، أن يرفع دعوى حسبة بوصفه ذا صفة، مدعيا الدفاع عن حق الله، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مؤيدا دعواه على كفر خصمه بتقارير يمكن أن تعدها مجموعة ذات ألقاب علمية، حجتها نصوص منتزعة من سياقاتها، مقروءة على طريقة «لا تقربوا الصلاة» و«ويل للمصلِّين»، فيمضى القاضى فى اتجاه أريد له أن يمضى فيه، ويصدر حكمه بالتكفير والردة والتفريق. وبدل أن تكون عندنا ضحية واحدة وقع عليها حكم جائر، نغدو أمام إمكانات مخيفة من أعداد ضحايا لابد أن تشملهم المحنة التى انفتحت أبوابها بلا ضابط.

وأتصور أن هذا البعد بالذات هو أول ما يضع الحكم نفسه

موضع المساءلة، فالحكم استبقى معنى قديما للحسبة، وبنى اجتهاده، حسب ما رآه القاضى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة النعمان على أن الشهادة حسبة بلا دعوى، تقبل في حقوق الله تعالى، كأسباب الحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقا لله تعالى. وعلى ذلك يصبح من الواجب الكفائى أن يتقدم المكلّف إلى القاضى للشهادة على حد خالص، أو لرفع حرمة قائمة، كمعاشرة مرتد لزوجه المسلمة. وقرنت المحكمة بين حقوق الله والمصلحة العامة لعموم الأمة الإسلامية، بل جعلت من هذه تلك والعكس صحيح بالقدر نفسه. ولكن هذا الاجتهاد يقيم الأفراد مقام المُوكَّلين من ولى الأمر فى القيام بما هو بديل معاصر عن الحسبة القديمة، ومن ثم يسلب «النيابة» حقها الكامل فى الادعاء، وهو حق لايلغى حقوق الأفراد الذين يمكن لهم أن يتقدموا بما يشاءون من بلاغات إلى النيابة. وعندئذ، يمكن للنيابة درس هذه البلاغات، فإذا وجدت فيها ما يعد خروجا على القانون، تولّت تحريك الدعوى القضائية بنفسها، وذلك من موقع مسؤوليتها القانونية وإدراكها الموضوعى للمصلحة العامة التى يصونها الدستور، وإلا انفتحت أبواب الفتن على مصراعيها، وأصبحت دعاوى الحسبة سيفا مسلطا من كل مسلم على كل مسلم، أو وسيلة للانتقام وتحقيق المنافع الشخصية أو السياسية كما حدث فى حالة نصر أبو زيد.

وموضع المساءلة الثانى للحكم يتصل بعدم اختصاص المحكمة بنظر الدعوى، فالدعوى المقدمة إلى المحكمة الشرعية تقوم على طلب التفريق بحجة ردّة الزوج، ولكى تحكم المحكمة بالتفريق فعليها، أولا، أن تحكم بردة الزوج (الباحث المفكر) وتكفيره على اجتهاداته الفكرية فى بحوثه ودراساته. وهذا أمر لايدخل فى باب الطلاق الذى جعله الخصوم حجة ظاهرية لتمرير الهدف الرئيسى وهو تكفير مفكر وإعلان ردته بسبب اجتهاداته الفكرية. وقد صرّح الخصوم بذلك أكثر من مرة، وأثبت الدفاع أقوالهم فى مذكراته، الأمر الذى كان يمكن أن يتسع بأبواب الاجتهاد أمام القاضى، ومن ثم يتأوّل المادة الثامنة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، والخاصة بأن المحكمة الابتدائية تختص بدعاوى التفريق بين الزوجين بجميع أسبابها، فلايضع من بين هذه الأسباب خصومة فكرية بين مجتهد مضى فى نهج جديد من البحث العلمى ومجموعة مخالفة له فى النهج والاجتهاد والإنتاج، خصوصا أن هذا المجتهد لم تصدر عنه عبارة صريحة واحدة تثبت عليه الكفر أو الردة، وأنه هو نفسه لم يكف عن إعلان إسلامه طوال أشهر الدعوى، وأن كل ما هو منسوب إليه، وكل ما اعتمد عليه الخصوم لايمكن أن يعد دليلا على كفر أو ردّة إلا على سبيل تأويل. وما يؤديه التأويل من معنى، مهما كانت قوة التأويل أو ضعفه، ليس دليلا قادحا، أو مطلقا، على وجود

المعنى المؤوَّل فى النص كما قصد المؤوِّل تماما، ومائة فى المائة، فضلا عن أنه لايمنع، قط، من وجود تأويل مضاد. وما دمنا قد دخلنا إلى منطقة التأويل، وإمكان التأويل المضاد، دخلنا إلى منطقة اختلاف الآراء التى لايمكن أن ينبنى عليها حكم يكون عنوانا للحقيقة اليقينية العادلة.

ويلفت الانتباه، فى هذا الجانب، أن نص الحكم، فى حيثياته، تجاهل تماما كل محاولات المستأنف ضده الأول فى توضيح أفكاره، ونفيه ما رمته به التأويلات المغرضة لخصومه، وإعادته النصوص التى اقتطعوها من سياقاتها إلى هذه السياقات كى يبين معناها الذى قصد إليه، والذى تم تشويهه وقلبه فى قراءة الخصوم. ولم يكتف المستأنف ضده الأول بمذكرة وافية فى هذا الأمر، وإنما أضاف إليها مقالات كتبها للرد على من حاولوا تشويه أفكاره، وألحَّ على تحديد المقصود من عباراته واصطلاحاته التى حاول الخصوم الفكريون تلبيسها والتلبيس عليها. وللأسف، ليس فى حيثيات الحكم أى صدى لذلك، بل إن الحيثيات تتبنى -فى جانب منها- على حيثيات المستأنفين أنفسهم، وتنهج نهجهم فى اقتطاع النصوص من سياقاتها، وتلح إلحاحهم على الاحتمالات السلبية من تأويلات النصوص المقتطعة بدل وضع الاحتمالات السلبية والإيجابية موضع المقارنة.

وكان ذلك كله يعنى أن القاضى وضع نفسه موضع المفتى، وجعل اختصاص المحكمة الولائى بنظر الدعوى اختصاصا بالفتوى فى كتابات باحث اجتهد فى تأويل «الخطاب الدينى» ونقده على غير ما اعتادت عليه الدراسات الدينية التى ألفها القاضى بحكم تكوينه الفقهى فى جامعة الأزهر الدينية. وترتب على ذلك أن قرأ القاضى ثلاثة كتب للمستأنف ضده الأول وبحثا من أبحاثه، مكتفيا ببعض إنتاجه فى الدلالة على الكل، الأمر الذى يفتح ثغرة للشك فى سلامة الاستقصاء.

وقد راجعت نصوص نصر أبوزيد التى انتهى فضيلة القاضى من تأويلها إلى حكم التكفير والردة، فى فعل قراءته الخاصة، فلم أجد نصا منها صريح الدلالة على كفر كاتبه وردته، بل إن كلمة «النصوص» نفسها التى يراها فضيلة القاضى (الذى صار قارئا مؤولا) دالة على النصوص الإلهية لاتؤدى هذه الدلالة فى سياقاتها الكاملة، فالمستأنف ضده يتحدث عن النصوص على نحو مطلق، تماما كما أتحدث أنا الآن عن النصوص التى اقتطعت من سياقات كتبه، وتماما كما تحدث نصر أبو زيد عن «علم النص» بمعناه المعاصر وقدّم دراسات ومقالات عن مفاهيمه واتجاهاته. ولذلك تختلف دلالة كلمة «النص» أو «النصوص» فى سياقات كتبه، حسب المقصود منها فى كل موضع من مواضعها، ولاتنصرف فى

النصوص التى استشهدت بها حيثيات الحكم إلى النص الإلهى فى كل الأحوال. وأية مراجعة للكلمة فى سياقاتها، بعد إعادة المقتطع من النصوص إلى ما لايكتمل معناها إلا به، تنفى عن المستأنف ضده التهمة التى رتبها خصومه على ما ادّعوه من مطالبته بالتحرر من النصوص، وهو الاتهام الذى كررته حيثيات الحكم، مع أن مذكرة المستأنف ضده الأول المقدمة إلى المحكمة الابتدائية شرحت المعنى المقصود من النص المقتطع، وأرجعته إلى سياقه الذى يبين بجلاء أن المشار إليه ليس النصوص الإلهية وإنما النصوص البشرية التى تزعم لنفسها صفة القداسة، لتفرض مفاهيم التخلف على المسلمين، وتعوق عمليات تحررهم وتحريرهم وتقدمهم على السواء.

ويمكن لأى باحث منصف، أو محايد، ينتسب إلى التيار العقلانى الإسلامى الذى ينتسب إليه نصر أبوزيد، ويعرف تيارات البحث الأسلوبى واللغوى المعاصر، أن يتصدى لكل التأويلات التى تضمنتها حيثيات الحكم بتكفير نصر أبوزيد، خصوصا أن هذه الحيثيات انطلقت من منظور أن كتابات نصر أبوزيد هى كتابات فى الفقه والتفسير، وهى ليست كذلك بالمعنى التقليدى المتعارف عليه فى الكليات الأزهرية، وإنما هى كتابات تصل بين دراسات «تحليل الخطاب» Discourse analysis المعاصرة ودراسات التأويل أو

الهرمنيوطيقا Hermeneutics الجديدة، فضلا عن الدراسات الأسلوبية واللغوية فى بعض مناهجها المعاصرة. وهى لذلك كتابات تهتم بآليات فهم النصوص الدينية وتأويلاتها التى تتحول -بدورها- إلى نصوص ذات سلطة اجتماعية ودينية فى سياقاتها المختلفة.

وعندما يقول نصر أبوزيد، من هذا المنظور، وعلى سبيل المثال، إن اللغة تتطور أو تتغير بتطور أو تغير المجتمع والثقافة، الأمر الذى يفرض إعادة «فهم النصوص وتأويلها بالمفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية نفسها، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدما مع ثبات النص» فإنه لايقصد بذلك التنكر للقرآن الكريم أو إلغاء النصوص الدينية بعامة مع ثبات النصوص نفسها، كما تؤكد حيثيات الحكم، وإنما يقصد تأكيد مبدأ التغير فى فهم هذه النصوص واختلاف تأويلها. وإذا كنا نقبل اختلاف تأويل آيات القرآن فى عصر بعينه، فهل يعقل أن نرفض اختلاف تأويلات النص القرآنى، كله أو بعضه، باختلاف الأزمنة وتغير الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية؟!.

ومن المنظور نفسه، فإن كل ما نسبته حيثيات الحكم إلى كتابات نصر أبوزيد من إنكاره بعض المخلوقات التى وردت فى الآيات القرآنية، كالعرش والملائكة والجن والشياطين، أو إنكار ما تدل عليه الجنة والنار ومشاهد القيامة التى ترى حيثيات الحكم أن

كتابات نصر أبوزيد ترميها بالأسطورية، إلى آخر كل ما ورد في هذه الحيثيات، أقول إن كل ما نسبته هذه الحيثيات إلى كتابات نصر من اتهامات بالتكفير إنما هي تأويلات لنصوصه، تأويلات لم تنطق معانيها التكفيرية النصوص صراحة، وإنما استنبطتها التأويلات، ولا شاهد صريحاً، قاطعاً، ولا قرينة واحدة، حاسمة، تجزم أن صاحب هذه الكتابات نطق كلمة كفر بالفعل، أو نفى بالفعل كل ما نسبته إليه الحيثيات من نفي، بل كان يقوم بنقد تأويلات دينية بشرية للنصوص القرآنية، ويكشف عن منحى أسطوري في هذه التأويلات، ويؤكد أن هذا المنحى الأسطوري يتناقض ومعاني التوحيد الخالصة. ولا أدل على احترامه الأديان كلها، والإسلام بوجه خاص، من قوله في كتاب «نقد الخطاب الديني»:

> «لا خلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصرا أساسيا في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل إيديولوچي نفعي من اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه فهما علميا ينفي عنه الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم

والعدل والحرية» (ص:٩).

وأتصور أن الكلمات الأخيرة من نص نصر أبوزيد تصل بنا إلى النقطة المركزية فى القضية كلها، وهى إلى أى مدى يحتمل الفهم التقليدى للدين أو تحتمل الدراسة التقليدية للأديان الاجتهادات الحديثة، وتقبل المفاهيم المغايرة؟ وتزداد الإجابة وضوحا عندما نضع فى اعتبارنا أن الفهم التقليدى الغالب، بحكم ما انتهى إليه، يغدو أكثر استفزازا إزاء الاجتهاد الجديد، وأكثر نفورا وعدوانية إزاء المفاهيم المغايرة التى تتسلح بعلوم العصر الجديدة الواعدة. وسبب ذلك أن هذه العلوم تفتح بمناهجها العقلية ما كان مغلقا من أبواب الاجتهاد طويلا، الأمر الذى يؤدى إلى توسيع آفاق النظر العقلى الذى يحرر الوعى الدينى (البشرى) من سلطة النصوص (البشرية). أقصد إلى السلطة التى لا تزال تزعم لنفسها القداسة والعصمة، وتتسلح بسلاح التكفير لإبقاء الوضع والمجال المعرفيين للفهم الدينى (البشرى، التقليدى) على ما هما عليه.

وأحسب أن هذا أحد الدوافع التى كمنت وراء حيثيات هذا الحكم، خصوصا من حيث تحولها إلى تأويلات تلح على احتمالات السلب التى تؤدى إلى دعم الحكم بالتكفير، وتتجاهل كل الاحتمالات الإيجابية التى كان يمكن أن تحول دون صدور هذا الحكم. وفى

الوقت نفسه، تتجاهل النصوص التى كان يمكن أن تحول دون إثبات التكفير، ظاهريا على الأقل، أو على الأقل تشكك فى حيثياته. ومن المنطقى، والأمر كذلك، أن تستبعد هيئة المحكمة التى أصدرت الحكم فكرة الاستعانة بعلماء ثقات خبراء، كان يمكن أن يعينوها على فهم المصطلحات المحدثة التى استخدمها نصر أبوزيد، والكشف عن الدلالات الأساسية لسياقاتها المتباينة، هذا مع علم هيئة المحكمة، عن طريق مذكرات الدفاع، أن هناك من بين العلماء العدول الذين يعرفون المناهج الحديثة التى استخدمها المستأنف ضده الأول من كانوا يمكن أن يعينوها على المزيد من التثبت إزاء النصوص التى التبست على هيئة المحكمة أو اشتبهت عليها.

وأحسب أن استبعاد هذا الاحتمال، أو عدم وروده، إنما كان يرجع إلى أن عدالة المحكمة رأت نفسها مختصة ولائيا وحدها بالفتوى، وأن معرفتها الدينية الفقهية كفيلة وحدها بحسم الأمر الذى حسبته أمر فقه وتفسير دينى فحسب، متجاهلة بذلك أنها إزاء اجتهاد فكرى، يعتمد على منهجية جديدة، وأن فهم هذه المنهجية بالاستعانة بخبرائها، هو السبيل إلى تحقيق العدل فى هذه القضية التى ليست قضية فقهية أو قضية تفسير دينى بالمعنى الضيق أو المحدود، وإنما قضية «نقد الخطاب الدينى» الذى صاغه أحاد من البشر عن الدين وليس نقدا للدين نفسه بحال من الأحوال.

وينطبق المبدأ نفسه على تعمد المحكمة عدم استدعاء نصر أبو زيد ليمثل أمامها، كي تسأله فى كل ما يؤدى إلى الريبة، أو يثير الشك، أو يستلزم التوضيح من كتاباته. وكان فى هذا الاستدعاء ما يمكن أن يدعم احتمالات توضيح الغامض، وإزالة الشبهة، ورد التهمة، فى النصوص المبتسرة من سياقاتها، خصوصا عندما يقوم كاتبها بتوضيح مقصده. لكن المحكمة لم تفعل ذلك، فبدت كما لو كانت تغلق بابا للرحمة، وسبيلا إلى التيقن، ومنعا لظلم وقع.

ولم يظلم الحكم الذى صدر اجتهاد نصر أبوزيد فحسب، بل أغلق أبواب الاجتهاد الجديد الممكن فى مجال «نقد الخطاب الدينى» الذى نحن فى أمس الحاجة إليه، خصوصا بعد أن شاع التعصب بيننا، وتزايدت حملات المكفِّرين، وتصاعد العنف الذى يبرر نفسه بالدين. ولا شك أن الكثيرين من الباحثين الشبان لن يقبلوا على ولوج هذه الأبواب، خصوصا بعد أن رأوا بأعينهم وسمعوا بآذانهم ما حدث لمن حاول ريادة الطريق قبلهم، فناله ما جعل منه عبرة لهم، وأمثولة رادعة تعود بهم إلى المألوف والمعتاد والمأثور والمقبول والمكرور والمجمع عليه من أهل التقليد والاتِّباع، إيثارا للسلامة وبعدا عن الندامة.

وأذكر فى هذا المجال أن نصر أبو زيد نفسه تحدث عن

«الجامعة بين الحفاظ على الثوابت وتحقيق الإبداع» فى كتابه «التفكير فى زمن التكفير». وحاول تأكيد القيم التى تناقلتها الطليعة الجامعية على امتداد أجيالها، تلك الطليعة التى لا تزال تحلم، ولاتزال تعمل على تحقيق حلمها بجامعة مفتوحة الأفق على الحرية العقلانية التى تتسع لمتغيرات المناهج، وجسارة التجديد، وجذرية التجريب، ومبدأية الاجتهاد، وشجاعة الاختلاف، والاحترام الكامل للاستقلال والمغايرة، فقال:

«إن الجامعة هى نقطة البدء والختام فى العقلانية والحرية والتنوير. يشيع ذلك فى جنباتها وداخل قاعاتها، فتعكسه فى مرآة المجتمع، فى حياته الاقتصادية والسياسية والعقلية، ثم ينعكس وقد زاد نوره ولمع داخلها مرة أخرى، فيتحقق التقدم، وتستقر أمور الحياة، وتنمو كل إمكانياتها».

والمؤكد أن حكما مثل الذى وقع لقائل هذه الكلمات يعصف بكل القيم التى يشير إليها، ويحول بين الجامعة ودورها الأساسى فى إشاعة العقلانية والحرية ومفاهيم التقدم، وينقلب بها عن مسارها المرجوّ إلى منحدر لا قرارة له سوى منابع التعصب والتكفير.

ولذلك يمكن القول إن هذا الحكم أضاف المزيد من التوتر

إلى المناخ الذى نعيشه بالفعل، وأعطى قوة دفع، مباشرة وغير مباشرة، لمجموعات الضغط الدينى، الموازية لسلطة الدولة المدنية والمناقضة لدستورها ومؤسساتها المدنية، والساعية إلى إقامة دولة دينية تنبنى على التعصب. ولم يحقق الحكم، من هذه الزاوية، المصلحة العامة التى قصد إليها، حسب اجتهاد هيئة المحكمة، وإنما أضر بها حين قدّم للمتطرفين بعض ما يضرِّى نوازع التكفير داخلهم، ويحشر كل ذوى فكر أو إبداع مخالف لهذا الفرد أو هذه المجموعة فى أقفصة اتهام المحاكم، تحت دعاوى الحسبة التى كان يمكن أن تمتد بنارها إلى كل رموز المجتمع المدنى وشخصياته الثقافية والدينية فى الوقت نفسه.

ولم يكن هذا الضرر العام هو الاحتمال الوحيد المقترن بهذا الحكم، فهناك الضرر الواقع بالإمكان على مؤسسات النشر العلمى، والفكرى، وصحافة الفكر والإبداع، حيث لابد أن تتقلص حرية التعبير، ويتم تشجيع الاتِّباع، إيثارا للسلامة، وتجنبا للاحتمالات الخطرة التى أصبح هذا الحكم بمثابة إنذار على وجودها، كما أصبح دعوى تحذير من المضى فى الاجتهاد، أو الإفادة من مناهج البحث الجديدة ومدارس الإبداع الحداثية.

وهناك الضرر الواقع على نصر أبوزيد وزوجه، فصدور هذا الحكم كان معناه أن دم هذا المفكر المجتهد أصبح حلالا مباحا،

يمكن لأى مسلم أن يقتله غيرة على دينه دون عقوبة. هكذا، أصبح هذا الباحث المتميز مخيرا بين أن يقتل أو أن يتوب على جرم ردة، يعتقد كل الاعتقاد أنه لم يرتكبه. وأصبحت زوج هذا الباحث المتميز، وهى باحثة مثله، سجينة اتهامات الآخرين، بل سجينة حكم حال بينها وبين الحياة الزوجية، وحكم بإبعادها عن زوج، هى أدرى الناس بسلامة دينه وصحة معتقده. وهو حكم أسقط حقها فى الاختيار والحكم فيما هو أخص خصوص حياتها. ولا شك أنها لا تزال تتساءل عن نوع هذا الزمن الذى يفرض على زوج لباحث مرموق، تقدره ويقدرها، أن تقبل تدمير حياتها الزوجية، وإهدار حقها فى الإبقاء على قرارها الذى اتخذته بقلبها وعقلها، حين تزوجت من هذا الباحث، وقبلت مشاركته حياته التى أصبحت حياتها بالقدر نفسه؟

وماذا كان يمكن أن يفعل هذا الباحث فى جامعته، وقد أصبح محاطا ومحاصرا بالشرطة التى تحميه فى انتقالاته، حتى فى الجامعة التى ظن أنه يؤكد قيمها باجتهاده فى أبحاثه؟! وكيف كان له أن يواجه طلابه، وهو محاصر بالاتهام فى كل مكان، وحيثيات الحكم التى صدرت عليه تناولت الكلية التى يدرّس بها، والجامعة التى يعمل فيها، والطلاب الذين يقوم بالتدريس لهم، وطلبت من الكلية والجامعة الحجر على كتبه بحجة أنها تناقض

العقيدة، وتؤذى الشباب فى أصول عقيدتهم، وقد تدفع بعضهم إلى المروق عن الدين؟ هل كان يمكن لهذا الأستاذ أن يحتمل ذلك كله، وهو الذى قضى جانبا من شبابه الباكر متصلا بجماعة الإخوان المسلمين، ولم يهجرهم إلا بعد أن وجد ملاذه الفكرى فى رحابة التيارات العقلانية والإنسانية فى تراثه الإسلامى؟ وكيف كان له أن يحتمل نظرات الاتهام، وأقوال الحساد، وشماتة الضعاف داخل جامعته، رغم أن هذه الجامعة وافقت على ترقيته أستاذا قبل صدور حكم الردة والتفريق بحوالى شهر، واللجنة العلمية للترقيات ردَّت إليه اعتباره الأكاديمى، وأشادت بإنتاجه بإجماع أعضائها؟!

- ٤ -

وكان من الطبيعى أن يحدث حكم الاستئناف أصداء فكرية واسعة على كل المستويات المحلية والقومية والعالمية. وكان واضحا أن كل قوى المجتمع المدنى ورموزه الفكرية والإبداعية فى مصر وخارجها قد صدمها الحكم، وأصابها بدهشة الإحباط والحزن والغضب، الأمر الذى دفعها إلى استنكار الحكم والاحتجاج عليه ورفضه فى الوقت نفسه. وحدث ما يشبه الإجماع العاصف بين طوائف مثقفى المجتمع المدنى على اختلاف توجهاتهم، وعلى امتداد الوطن العربى، فعبروا عن رفضهم الحكم بوسائل متعددة، منها الحوارات والأحاديث الصحفية، والندوات، ومؤتمرات التضامن،

والبيانات الصادرة عن المجموعات والهيئات، والبرقيات، والمقالات التى وصل عددها فى الصحافة المصرية إلى أكثر من مائة مقالة فى حوالى شهر ونصف من تاريخ صدور الحكم فى ١٤/٦/١٩٩٥. وكان كتابها يمثلون الاتجاهات الفكرية المختلفة، فى جبهة عريضة جمعت ما بين محفوظ الأنصارى وعادل حمودة وسلامة أحمد سلامة وصلاح منتصر وفتحى عبدالفتاح وصلاح حافظ وفريدة النقاش ورجب البنا ولطفى الخولى ومحمود السعدنى وصالح مرسى وحامد سليمان وجلال السيد وعبدالعال الباقورى، كما ضمت سعد كامل وسيد القمنى ومحمد صفاء عامر وزياد أحمد بهاء الدين وجمال الغيطانى وسناء فتح الله وغالى شكرى وأحمد حجازى وخليل عبدالكريم وشكرى عياد وسيد ياسين ومحمد نور وإبراهيم صالح... وغيرهم كثيرون، فأنا لم أقصد إلى الاستقصاء، مكتفيا بدلالة التمثيل التى تشير إلى جماع التيارات المدنية فى الثقافة المصرية والعربية.

وما له دلالة خاصة فى هذا السياق أن مجموعة من رموز التيار الدينى لم تتردد فى إعلان رفضها الحكم، تأكيدا لاستنارة منطلقاتها الفكرية، وتأصيلا لموقف الفكر الإسلامى العقلانى الذى تتبناه فى موقفه الرافض لتكفير المفكرين المسلمين على اجتهاداتهم. هكذا، صرح محمد عمارة (صحيفة «الأحرار» : ١٧/٦/١٩٩٥)

بأنه لا يقبل ما انتهت إليه القضية، وأنه كان يتمنى أن يسأل الدكتور نصر أبو زيد عن الآراء التى تخرج نصوصها الظاهرة عن ما أجمعت عليه الأمة، وأن يسأل: هل عنده تفسيرات أو تأويلات لهذه النصوص تنفى عنه تهمة الخروج على إجماع الأمة والمعلوم من الدين بالضرورة أم لا؟ وأكد عمارة أن موضوع الردة حساس وشائك، وأن قول العلماء إن المرتد «يستتاب» بمعنى أن يُسأل ويناقش، فإذا نفى عن نفسه تهمة الردة والكفر يؤخذ برأيه وتنفى عنه تهمة الردة. ويضيف عمارة أنه يميل إلى رأى الإمام محمد عبده الذى قال إنه إذا صدر من إنسان رأى يحتمل الكفر بمائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، يجب حمله على الإيمان، لأن الإسلام لا يتصيد الأخطاء، وإنما يناقش الناس فى هذه الأخطاء التى تخرجهم من إطار الردة.

ولم يختلف رأى محمد سليم العوا كثيراً (الصحيفة نفسها فى التاريخ نفسه)، فقد أكد أن من نطق بالشهادتين مسلم، وليس من حق أحد أن يكفر من نطق بالشهادتين. والكافر هو من ينكرهما. أما تكفير من أنكر شيئا معلوما من الدين بالضرورة فهو محل خلاف. وقد انتهت محكمة الاستئناف إلى «رمى» نصر أبو زيد بالردة لوجود دليل فى الأوراق. وقد رتب هذا الحكم الآثار المادية

للردة على ما انتهت إليه المحكمة من أن الكلام المنشور له يشكل ردة على الإسلام. وهذا الحكم قابل للطعن فيه أمام محكمة النقض*.

وقد أضاف الدكتور نبيل غنايم رئيس قسم الشريعة بكلية دار العلوم ما يكمل رأى محمد سليم العوا بقوله: لا يجوز تكفير مسلم نطق بالشهادتين... ومن يرتكب من المسلمين كبيرة فهو يعتبر عاصيا وليس كافرا مهما كانت درجة عصيانه، فلا يجوز تكفيره لقول النبى صلى الله عليه وسلم: «من كفّر مسلما فقد كفَر»، وفى رواية أخرى: «فقد باء بها أحدهما». ولم يختلف عن هذا الرأى الدكتور السيد رزق الطويل عميد كلية اللغة العربية بالأزهر، فقد صرح فى العدد نفسه من صحيفة «الأحرار» أنه يرى أن الدكتور نصر أبو زيد مسلم، ولكن له بعض الانحرافات فى اجتهاداته يمكن أن يراجع فيها ويناقش.

وكان واضحا من مثل هذه الآراء أن حكم الاستئناف صدم حتى المستنيرين من التيار الدينى، فاستنكروه ولم يترددوا فى إبداء تحفظاتهم عليه، أو رفضهم الصريح له. وأعدّ بعضهم دراسات

---

* نشر الأستاذ محمد سليم العوا مقالاته حول قضية نصر أبو زيد فى كتابه «الحق فى التعبير» الذى صدر عن «دار الشروق» فى القاهرة.

مفصلة فى تفنيد حيثيات الحكم من الناحية الشرعية والفقهية الخالصة، على نحو ما فعل محمد صبحى منصور فى أكثر من دراسة، ومحامى الدفاع خليل عبدالكريم الذى أعلن (صحيفة «الأهالى» ١٩٩٥/٧/١٩) أن حكم محكمة استئناف القاهرة فى حقيقته فتوى وليس حكما، فالقاضى يقيم حكمه على ما تقدمه إليه أطراف الدعوى من أدلة إثبات وأدلة نفى، أما المفتى فيصدر رأيه دون اطلاع على أطراف متعارضة، وعلى ما يراه وحده موضوعا للفتوى. وعندما ذكر القاضى فى حيثيات حكمه أن «الردة يفصل فى شأنها القاضى والمفتى» فإنه خالف وناقض ما ذهب إليه أعيان الفقهاء وعامتهم، وتجاوز حدوده بالفتوى فى مسألة اعتقادية خلافية، ولذلك فإن حكمه الذى أسند إلى نصر أبو زيد سبعة أمور إنما هو فتوى تتجاهل ما يتفق عليه كبار الفقهاء من أنه لا ينبغى تكفير مسلم يمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان فى كفره اختلاف، ولو فى رواية ضعيفة. ويضاف إلى ذلك أن الحكم صدر دون بيّنة شرعية، فلم يعتمد على شهادات شهود أو على إقرار من المحكوم عليه، واستغنى عن ذلك بتأويل نصوص المحكوم عليه بما رآه موجبا لفتوى التكفير.

وقد جاءت أقوال خليل عبدالكريم بعد أقل من أسبوع من تصريحات القاضى الذى أصدر حكم الاستئناف، المستشار فاروق

عبدالعليم مرسى، فى مجلة «المصور» (١٩٩٥/٧/١٣) حيث أكد أن حكمه صدر من خلال اطلاعه على مؤلفات نصر أبو زيد الأربعة التى عرضت عليه، وأنه لم يطلع على أية أوراق أخرى سوى هذه الأعمال الأربعة. ولم يكن له علاقة على الإطلاق بتقرير الجامعة أو أى تقارير أخرى. وكان هذا التصريح الخطير يعنى تأكيد تجاهل القاضى لكل ما يدخل فى باب نفى تهمة الردة عن كتابات نصر أبو زيد، كما كان يعنى أن القاضى لم يوازن بين الوقائع المعروضة عليه، ولم يقارن بين التأويلات المتضادة التى تناولت بعض نصوص نصر أبو زيد، وتجاهل تماما التأويلات التى كان يمكن أن يجد فيها مخرجا يؤكد إسلام الرجل الذى ينطق بالشهادتين ولا يكف عن إعلان إسلامه. وفى ذلك إهدار لحق الدفاع والمدعى عليه معا، وانحياز غير مباشر لوجهة نظر الخصوم. وهو انحياز أكد ما قام به القاضى من تأويل لمجموعة من النصوص المُقتطعة من سياقاتها، متأثرا بدعاوى التكفير، غاضا النظر عن أهمية سؤال المدعى عليه فى معانى النصوص.

وقد كشف القاضى عن تجاهله حقوق الدفاع فى الحوار معه، وأضاف قائلا، عندما سئل عن الاستتابة: إن «الاستتابة عند تنفيذ الحكم، ونحن نقضى بالتفريق فقط، ولو جاء أمامنا وشهد أن لا إله إلا الله ومحمدا رسول الله لابد من التفريق أيضا، فالتوبة لا

تسقط حكم التفريق، وإن كانت تؤثر فى سقوط حد الردة، والمحكمة تنظر فقط فى دعوى التفريق».

ويلفت الانتباه فى هذا التصريح هو تجاهل الإجابة عن السؤال الخاص بأهمية التيقن من صاحب الكتابات نفسه فيما قصد إليه قصدا فى كتاباته، ومناقشته فى هذا الذى قصد إليه، كى يتيقن من توفر أركان جريمة الردة أو عدم توفرها. ورغم أن القاضى يعرف أن النطق بالشهادتين والإقرار بالإسلام يعصم من الاتهام بالردة، وأن هذا كله يسقط حد الردة، فإنه لم يقم باستدعاء المدّعى عليه، وحكم بالردة بناء على تأويلاته الخاصة بوصفه مفتيا أكثر منه قاضيا.

ولا يغيب عن البال فى هذا السياق، وكما كشف تحقيق مجلة «المصور»، أن القاضى حصل على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر فى موضوع «حرية الرأى فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة». كما يلفت الانتباه أنه كان بعيدا عن مصر لخمس سنوات عمل فيها بالمملكة العربية السعودية، وأنه أجّل جلسة الحكم لأنه آثر أن يحج أولا، وأن يقضى بعض الوقت فى المملكة السعودية، قبل أن يعود ويعلن حكمه فيما يقول المحرر الذى تولى الحوار معه وتصويره.

ويبدو أن قيام الحكم على فتوى هى بمثابة اجتهاد من القاضى، فضلا عن صدور هذا الاجتهاد عن مقدمات قصد بها الوصول إلى نتيجة مقصودة سلفا فيما قيل، وارتباط كل من الاجتهاد والمقدمات بوجهة نظر بعينها تومئ إليها حيثيات الحكم وطرائق الوصول إليه، يبدو أن ذلك كله دفع مجموعة من العارفين بالقانون إلى وضع الحكم بحيثياته فى سياق تيار متشدد داخل القضاء. وكانوا يقصدون بذلك إلى أن القضاء قد اخترقته جماعات التطرف الدينى بالكيفية نفسها التى اخترقت بها هذه الجماعات مؤسسات المجتمع المدنى التضامنية، على نحو ما حدث فى نقابات المحامين والمهندسين والأطباء وغيرها، حيث أخذ حضور هذه الجماعات يتصاعد ويفرض نفسه فى تيار مهيمن. ومن هذا المنظور، أكد خليل عبدالكريم محامى الدفاع أن حيثيات الحكم «تتنبئ... بسيادة نمط فكرى ولغوى عليها، بل وتتنبئ بأنه كانت هناك فكرة مسبقة وأن صاحبها لم يكن ليتنازل عنها». (الأهالى ١٩٩٥/٧/١٩).

وكان خليل عبدالكريم بتصريحه ذلك يمضى فى الطريق الذى استهله المستشار محمد سعيد العشماوى الذى عبر عن فزعه من الحكم بعبارات صريحة فى مجلة «روزاليوسف» بعد صدور الحكم بيومين (١٩٩٥/٦/١٨). ووصل به الأمر إلى تشبيه حكم

التفريق بحكم إعدام السياسي السوداني محمود طه، مبررا ذلك بقوله إنه «لأول مرة في تاريخ مصر يصدر مثل هذا الحكم» الذي «سوف يبرر لكل الإرهابيين أن يغتالوا الدكتور نصر على اعتبار أن هذا تنفيذ لحكم الإسلام». ومضى محمد سعيد العشماوي قائلا: «الإرهابيون يعولون على احتمال وجود بعض القضاة الذين يعتنقون أفكارا سلفية. ويجوز أنهم لا يستطيعون الفصل بين معتقداتهم الشخصية وما يفصلون فيه». وأضاف إلى ذلك أن «بعض القضاة ينزلقون خصوصا في المسائل الاعتقادية». وأجمل العشماوي رأيه في الحكم بأنه حكم خطير في شقين. «أولا: أنه قَبِلَ دعوى الحسبة. وهذا ليس له أساس قانوني، وسوف يفتح بابا كبيرا. والشق الثاني أن المحكمة حكمت على أفكار مؤلف، والحكم على الأفكار أعتقد أنه لاينبغي أن يكون من حق المحاكم».

وكانت مقالة المستشار الدكتور إبراهيم صالح النائب الأول السابق لرئيس محكمة النقض المنشورة في مجلة «روزاليوسف» في السادس عشر من يوليو سنة ١٩٩٥، أوضح المقالات وأكثرها جسارة في تأكيد هذا البعد، ابتداء من عنوانها الدال: «الحكم بالقانون المصري وليس بالمذهب الوهابي». وقد كتب المستشار إبراهيم صالح ما كتب تعبيرا عن رفضه الحكم أولا، واستفزازه من تصريحات القاضي لمجلة «المصور» ثانيا. وكان تركيزه بالدرجة الأولى على مسألة اختراق القضاء التي أوضحها بقوله:

«يا ليت قومى يعلمون أن ما يشد البصر، ويقتضى استنفار دواعى الحذر، عند كل الذين يتصدون للإرهاب، وينذرون أنفسهم للدفاع عن الحريات، أن الخطر يكمن فى ظاهرة الاختراق، ذلك لأنه إذا كان للإرهاب جناح عسكرى مسلح، فإن له عدة أجنحة لا تقل خطرا من بينها الجناح القانونى، وهو الجناح الذى يغتنم مناخ الديموقراطية ويوظفه للإرهاب الفكرى والترويع واستخدام الحيل القانونية، وصولا لترويع المجتمع تحت عباءة القانون».

ويمضى المستشار إبراهيم صالح موضحا أن المجتمع المصرى تهب عليه تيارات التطرف التى تغذيها «الأفكار الوهابية الوافدة علينا... ويمولها البترو دولار»، وأن هذه الأفكار نجحت فى استمالة أقل القليل من رجال القضاء المصرى الذين عملوا فى دول البترو دولار، فعادوا وهم يحملون فى حقائبهم بعض مبادئ المذهب الوهابى، محاولين اختراق القضاء المصرى الجليل الذى يشبه فى تقاليده الراسخة الجسم الإنسانى الذى يلفظ أى جسم غريب حتى لو تخفى تحت أى ستار أو عباءة. ويرى المستشار أن حكم محكمة الاستئناف بحيثياته إنما هو نموذج لتطبيق المذهب الوهابى، وأن ما أثاره القاضى من أسانيد سندها الأساسى المذهب الوهابى الذى ليس له دعامة فى نظام القضاء المصرى، فنظام هذا القضاء انتهج

نهجا مدنيا، منه نظام النيابة العامة التى نصّت القوانين الإجرائية المتعاقبة، وآخرها قانون الإجراءات الجنائية سنة ١٩٥١ الذى اختص النائب العام بخصيصة الوكيل عن المجتمع والأمين على الدعوى العمومية، فلا مجال لحسبة أو محتسب، وكذلك فإن المادة ١٧٩ من دستور ١١ سبتمبر سنة ١٩٧١ قد استحدثت نظام المدعى العام الاشتراكى، وأناطت به الدفاع عن قيم المجتمع ومقدساته ومعتقداته الدينية. واستتبع ذلك صدور القانون ٩٥ لسنة ١٩٨٠ لحماية القيم من العيب، وهو القانون الذى نصت المواد الثلاث الأولى منه على تجريم النشر الذى يمس قداسة الأديان واعتبارها قضية سياسية، ولاية الحكم فيها لمحكمة القيم الجنائية. ومن هنا قطع دابر الحسبة والمحتسب، فضلا عن ما أورده قانون المرافعات وتعديلاته المتعاقبة وآخرها سنة ١٩٦٨، الذى شرط أن يكون لرافع الدعوى، أو من يتحدى بدفع، أن تكون له مصلحة تؤكد توافر صفته.

ويرتب المستشار إبراهيم صالح على ذلك بأن ما تَحَاجُّ به القاضى عن دعوى الحسبة من اتصاف رافع دعوى التفريق بالصفة هو عودة إلى الوراء، لأن النظام القانونى الذى انتهجته مصر يعد ناسخا لما قبله، فيضحى معدوما وعدما. ولما كان من المقرر أنه إذا كان اتصال المحكمة بالدعوى على خلاف القانون فلا تنعقد

الخصومة، ويكون الحكم الصادر فيها لغوا باطلا بطلانا ينحدر به إلى درجة الانعدام. أما ما تذرع به القاضى من أنه لم يكن اتصل بعلمه الجدل حول الأعمال العلمية للدكتور نصر أبو زيد فهو عذر أقبح من الذنب «لأنه لو كان قد مدّ بصره خارج أسوار المذهب الوهابى لعلم أن التقارير العلمية لقسم اللغة العربية بكلية الآداب ومجلس الكلية التى انتظمت عددا وافرا من فحول العلماء فى أصول اللغة والتفسير والبلاغة قد وضعوا وساما على صدره».

ولم يفت المستشار إبراهيم صالح التنبيه على أن عدل القضاء قد أرسى مبدأ فريدا ومجيدا فى حكم لمحكمة النقض بأن المرتد عن الدين الإسلامى لا يحرم من حق الدفاع، مما كان لازمه وفقا لأرجح المذاهب الإسلامية، عدا المذهب الوهابى فيما يقول، مناقشة المدعى عليه، وعرض الاستتابة عليه، فإن تاب فلا جناح عليه، وحال هذا المدعى عليه أنه أعلن فى جميع وسائل الإعلام، قبل هذا الحكم الذى يتصف بالنشاز، أنه يؤمن بربه ورسالة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام.

وكانت دراسة الدكتور نور فرحات - أستاذ القانون - المنشورة فى مجلة «المصور» فى التاسع والعشرين من يونيو سنة ١٩٩٥، سابقة على ما نشره المستشار إبراهيم صالح تعقيبا على تصريحات القاضى الذى أصدر الحكم. وكان عنوان هذه الدراسة

«قراءة فى حيثيات التكفير» دالا على الاتجاه نفسه الذى لم ير فى حكم الاستئناف بحيثياته عنوانا للحقيقة، وإنما عنوانا على اتجاه تكفيرى تجسّد فى حكم قضائى. وأول ما لاحظه الدكتور نور فرحات من خلل للحكم أنه لم يكن حكما بإثبات ردة من أقر بردته صراحا بواحا، وإنما كان حكما بإثبات من يعلن تمسكه بالإسلام ولو بالظاهر، والله أعلم بالسرائر، بل إنه لا يعلن تمسكه بالإسلام وأركانه فحسب وإنما يحمل كلامه المكتوب على الإسلام وصحيح فهمه، بينما يذهب الحكم إلى العكس فيحمل كلامه على الكفر بل الزندقة، وبالتالى ينتهى إلى ترتيب الآثار القانونية التى رأى الحكم ترتيبها، وهى التفريق بين الرجل وزوجه، أى أن واقعة الردة التى انتهى الحكم إلى إثباتها ليست واقعة محل تسليم من المحكوم ضده خالية من منازعته، كما هو الحال فى عدد من الأحكام القضائية المحدودة والمعدودة على أصابع اليد الواحدة، وإنما هى واقعة محل إنكار من المحكوم ضده، ويصر الحكم على إلصاقها به وترتيب آثارها عليه، وينتهى إلى تقرير الردة ضده رغم نطقه بالشهادتين وإقراره بأركان الإسلام الخمسة، استنادا إلى فهم ثقافى ذاتى. والفهم الثقافى بطبيعته لابد أن يكون ذاتيا، فهو فهم ثقافى لكتابات المحكوم ضده وآرائه التى رددها فى هذه الكتابات التى يرى صاحبها أنها الفهم الصحيح لحكم الإسلام، ويرى الحكم القضائى

أنها ردة عن الإسلام .

ويمضى الدكتور نور فرحات فى مناقشة حيثيات الحكم لينتهى إلى توضيح المزيد من أوجه الخلل فى الحكم نفسه، مؤكدا أن الحكم انتقل بالقضاء من كونه قضاء على السلوك والمظاهر ليصبح قضاء على الضمير والباطن، فالمرجعية التى طبقها القاضى ليست قواعد القانون ومبادئ الحق وإنما مبادئ الباطل والزيغ، وذلك بعينه ما اصطلح تاريخيا على تسميته بقضاء التفتيش فى المعتقدات والضمائر. وتلك هى المرة الأولى فى التاريخ المصرى التى يحكم فيها القضاء بكفر شخص مسلم لآراء منسوبة إليه، حتى لو كانت من قبيل الشطط والخروج عن صحيح الدين. ولقد كانت أحكام الردة التى نعرفها قديما، فى العصور التى كانت تطبق فيها الشريعة الإسلامية، لا تحكم بردة إلا من جاهر بها صراحة، وكان يعرض عليه الإسلام قبل الحكم عليه. وكان القاضى، قديما، يكشف شبهة المدعى عليه بأن يجادله فى عقيدته عساه يعود مختارا، ثم كان يحبسه ثلاثة أيام ويعرض عليه التوبة كل يوم. أما فى زماننا الراهن، وفى عصر الحريات وحقوق الإنسان، فإن المحكوم عليه لم ينطق بلفظ الردة أو الخروج على الإسلام، وإنما استنبطت من كتاباته. وهو لم يناقش فى هذه الكتابات لتزول شبهة الكاتب فيعدل عما كتب، أو تزول شبهة المدعين أو القاضى نفسه فيعدل عن

التكفير. وهو لم تعرض عليه التوبة ثلاثة أيام أو حتى ثلاث دقائق، وإنما نزل الحكم على آراء لم يناقش صاحبها، وشبهة لم تزل، وآراء يتأرجح المختلفون فى فهمها.

ويخلص نور فرحات من ذلك إلى أن الحكم كان بمثابة تجسيد لموقف اتجاه خاص فى صراع بين اجتهادات وأفكار ثقافية، صراع استخدم فيه سيف القانون وسلطة القضاء لحسمه لصالح أحد طرفيه. ولذلك فإن دلالات هذا الحكم لا تقتصر على التفريق بين المرء وزوجه، بل تتسع لتبرر حدوث هذا الفزع الثقافى العام الذى ساد مصر والوطن العربى، بل العالم أجمع من حلول ليل كئيب أسود، تطير فيه الرقاب، وترتعش الكلمات، وتصادر الحرية، ويقتل فيه الفكر بسيف القانون. وهى مرحلة غادرتها أوربا فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، وكنا نظن أننا غادرناها، ومع ذلك فها هى حيثيات هذا الحكم تعود بنا إليها فى حراسة مؤسسات الدولة ونظامنا القضائى.

وبعد أن يضع نور فرحات مبدأ دعوى الحسبة موضع المساءلة، ناقضا المبدأ بملاحظات قانونية محكمة ومعلومات تاريخية صحيحة، ينتقل إلى نقض مبدأ الحكم بالردة نفسه، موضحا أن الردة مفهوما وشروطا وأحكاما هى نتاج الجهد الفقهى الإنسانى لفقهاء القرون ما بين الثانى إلى الرابع الهجرى، وأنها لا تستند إلى

نص قرآنى، وما تتدعم به من بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم يدخل فى باب أحاديث الآحاد التى لا تفيد قطعا الورود عن النبى إلا على سبيل الظن. ولذلك فمسألة الردة إنما هى نتيجة نشاط فقهى وإنسانى بحت لم يأت به كتاب ولا سنة، وهو نشاط كان محكوما بالسياق الثقافى والاجتماعى لعصره، ولا ينبغى قبوله على نحو ما كان عليه فى عصرنا، ولا قبول بعض ما اقترن به من تطرف يؤدى إلى الحكم بردة المجتمع بأكمله، اعتمادا على هذا القول أو ذاك من أقوال السلف وحدهم، وتقصدا إلى هدم الدولة المدنية وتحويلها إلى دولة دينية، وذلك ما يحدث فى الدعوة إلى فكرة الحاكمية التى رددها أبو الأعلى المودودى ونشرها فى بلادنا سيد قطب، وانحاز لها فكرا وعملا فريق كبير من جماعات الإسلام السياسى التى تحمل السلاح فى وجه الدولة والمجتمع.

ويؤكد الدكتور نور فرحات أن أفكار الحاكمية هى نفسها الأفكار التى ينحاز لها صراحة وبلا مواربة الحكم القضائى الذى أدان نصر أبو زيد بالردة. ودليل ذلك ينص عليه الحكم من تأويل مؤيد لأفكار الحاكمية بدعمها بآيات القرآن الكريم، وتفسير هذه الآيات بأنها تفرض على سائر الأمة الإسلامية حكاما ومحكومين الحكم بالنصوص، أى الحكم بما أنزل الله، عملا بقوله تعالى: « من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» و«من لم يحكم بما أنزل

الله فأولئك هم الفاسقون». ويعلق نور فرحات على ما تقوله حيثيات الحكم فى هذا الجانب بأنها حيثيات تبنى الحكم القضائى على مفهوم الحاكمية دون محاولة لفهم دلالة الألفاظ، خصوصا من حيث معنى جملة «الحكم بما أنزل الله» وفى أى سياق وردت، وإلى من توجه خطابها، وما مضمونها وشروط إعمالها؟ وهى القضايا التى شغلت جهدا فقهيا مضنيا من الفقهاء الأقدمين والمحدثين.

ويضيف نور فرحات أن مفهوم الحاكمية هو بيت القصيد فى المعركة التى يخوضها نصر أبو زيد فى كثير من آرائه، ومن ذلك ما ورد فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» الذى استند إليه القاضى فى الحكم بالردة، حيث يناقش نصر مفهوم الحاكمية منتهيا إلى أنه مفهوم يكرّس لأشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا، وأنه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى. وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع فى هذا العالم، من منظور الممارسة الديموقراطية، فإن فكر تيار الإسلام السياسى يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر، وتأييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع.

ويقول نور فرحات إنه فى الوقت الذى تدور فيه كتابات نصر

أبو زيد حول نقد مفهوم الحاكمية، والتحذير من خطورته على قيم الحرية والديموقراطية فى المجتمع الحديث، يتبنى الحكم القضائى بحيثياته هذا المفهوم صراحة وبلا مواربة وبما يترتب عليه من تكفير المجتمع بأكمله، كما يترتب عليه تكفير نصر أبو زيد الذى نقض المفهوم وأوضح مخاطره. ويعنى ذلك أن نصر أبو زيد حوكم بواسطة خصومه الفكريين، وأن قضاته هم أعداؤه، وأن موقفه منهم يشبه الموقف الذى وقفه أحمد بن حنبل فى محنة خلق القرآن ووقفة على بن أبى طالب فى مسألة التحكيم، أى الموقف الذى لم يترك للمدعى عليه فرصة الدفاع عن نفسه، بل نزل فيه سيف الرأى المخالف بصرامة وحسم ليطيح بالرقاب دون نظر إلى الحق فى الاختلاف.

إن الحكم بردة نصر هو حكم فكر على فكر، ورأى على رأى، وليس حكم قانون أو شريعة على واقع مخالف، كما يفهم رجال القانون المعاصرون عناصر العملية القضائية. ولو كان الأمر حكم قانون أو شريعة، حقا، فقد كان بوسع قضاة نصر، إذا أرادوا، أن يلتمسوا فى أحكام الفقه الإسلامى نفسه ما يدرأ عنه حكم الردة عملا بمبدأ درء الحد بالشبهة، فقد روى عن عمر رضى الله عنه قوله: «لئن أخطئ فى الحدود بالشبهات أحب إلىّ من أن أقيمها بالشبهات». وروى عن على وابن عباس رضى الله عنهما:

«إذا كان فى الحق لعل وعسى فهو معطل». ويقول الشوكانى فى الجزء السابع من «نيل الأوطار»: «لا شك أن إقامة الحد إضرار بمن لا يجوز الإضرار به، وهو قبيح عقلا وشرعا فلا يجوز إلا ما أجازه الشارع... لأن مجرد الحدس والتهمة مظنة للخطأ والغلط، وما كان كذلك فلا يستباح له تأثيم مسلم وإضراره بلا خلاف». (ص١٠٥).

ويعدد محمد نور فرحات ما كان يمكن أن يفعله قضاة نصر فى هذا الاتجاه، لو حاولوا درء الحد بالشبهة، ولكنهم لم يفعلوا لأنهم قصدوا إلى الحكم بالتكفير منذ البداية، فلم يلتمسوا الرحمة فى خلاف الفقهاء، ولم يلتمسوها من كتابات المدعى عليه ذاته، ولا من كتابات كبار المتخصصين الذين امتدحوا هذه الكتابات ولم يروا فيها كفرا، وغلبوا اعتبارات الحسم والقطع والجزم على اعتبارات الرحمة لسبب بسيط، وهو أنهم كما أفصحت أسباب حكمهم لا يفصلون بين نصر أبو زيد وخصومه، بل ينتمون إلى التيار الفكرى الذى اختصمه نصر أبو زيد فى كتاباته، فحق عليه القصاص لا بسلاح الفكر وإنما بسلاح القانون والتفريق والقتل وأيلولة ما يملك إلى بيت مال المسلمين.

– ٥ –

ويبدو أن الصدمة العنيفة التى أحدثها حكم الاستئناف دفعت النيابة العامة إلى المسارعة بإصدار تصريح يهدئ النفوس

الثائرة، فصرح مصدر قضائى كبير (فى ١٧/٦/١٩٩٥) بأن النيابة العامة تعكف على دراسة أسباب الحكم، وذلك بهدف اتخاذ القرار المناسب بشأن الطعن فيه أمام محكمة النقض، ويتضمن ذلك طلب وقف تنفيذ الحكم مؤقتا لحين الفصل فى الطعن وفى الموضوع بإلغاء الحكم. وبالفعل، تقدمت النيابة العامة بمذكرتها فى اليوم الأخير المحدد للطعن، وقيد طعنها برقم ٤٧٨ لسنة ٦٥ ق أحوال شخصية. وكان ذلك بعد دراسة مستفيضة قام بها عدد من رؤساء نيابة القاهرة للأحوال الشخصية برئاسة المستشار العنانى السيد عنانى (فيما نشرت «الأهالى» فى ١٦/٨/١٩٩٥).

وأقام عدد من أعضاء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان دعوى قضائية لوقف تنفيذ الحكم، ونشرت جريدة الجمهورية (٤/٧/١٩٩٥) أن الدكتور أحمد حسين الأهوانى الأستاذ بكلية علوم القاهرة، وأحمد عبدالحفيظ السيد، تقدما إلى محكمة الجيزة للأمور المستعجلة باستشكال تضمن الأسباب التى آكدت عدم اختصاص محكمة الاستئناف بنظر القضية، وذلك على أساس أن دعوى الحسبة ألغيت منذ عام ١٩٥٥، كما أن المحكمة أصدرت حكمها بتكفير نصر أبو زيد وكأنها شقت صدره لتطلع على مكنون الإيمان فيه، مع أن تصريحات الرجل وبياناته، قبل وبعد الحكم، تؤكد إسلامه ونطقه بالشهادتين.

وكان نصر أبو زيد وزوجه تقدما باستشكال إلى محكمة الأمور المستعجلة الكائن مقرها بمبنى محكمة عابدين، مختصمين كلا من صميدة عبدالصمد المحامى وفضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر وفضيلة مفتى الديار المصرية ووزيرى العدل والداخلية على نحو ما ورد فى جريدة «الجمهورية» (١٩٩٥/٧/٣).
وقال المستشكلان إن حكم التفريق بينهما باطل بطلانا مطلقا ومخالف للقانون والدستور والشريعة الإسلامية، ولهذا فهما يقيمان هذا الإشكال، ويطلبان الحكم بقبوله شكلا، وفى الموضوع بإيقاف تنفيذ الحكم المستشكل فيه بكافة أجزائه وما اشتمل عليه، للأسباب الآتية:

١- أن الحكم، والدعوى الصادر فيها، قد صدر لمن لا يستحق ولمن لا صفة له ولا مصلحة.

٢- أن الحكم قد خرج عن ولاية القضاء، حيث أقحم نفسه فى فكر وعقل وضمير ووجدان وقلب المستشكل الأول. وهى أمور تخرج عن الولاية القضائية للقضاء عامة.

٣- أن الحكم قد قام على سبب لا وجود له ولا مقام فى شرع أو قانون، حيث جعل لنفسه الحق فى تكفير مسلم مؤمن، يشهد بألا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، كما لو كان قد قام بشق قلبه والاطلاع على مكنون الإيمان فيه.

٤- أن الحكم قد قام على مقطعات وكلمات ابتسرت وحُرِّفت مما كتب الأستاذ الطالب الأول، ولم يتفهم معناها على وجهها وإنما على قراءة مبتسرة ومغرضة لصاحبها الذى حمل للطالب فى نفسه ضغينة وحسدا، فكأنما جاء الحكم شهادة من ذلك الذى قرأه، لكنها شهادة بغير يمين موثق، تذهب هى والعدم سواء. ولم يطالع الحكم بنفسه ما كتبه الأستاذ الطالب الأول من كتب ودراسات وأبحاث، وضاق صدره عن مناقشة الطالب فيها. ومن هنا جاء الحكم عسفا وقهرا لا يستقيم من واقع أو قانون، ولا يحقق عدلا ولا مصلحة.

٥- أن الحكم المستشكل منه وإن كان قد قضى بالتفريق بين الطالب وزوجه، فإنه لم ينطق بالردة أولا على أيهما...

٦- أن الردة لا تقوم إلا على أفعال يخرج بها صاحبها عن دين الإسلام، وينقلب عليه وعلى المسلمين حربا وعدوانا، ولا تقوم على فكر ينسب إلى صاحبه قسرا، ولا على فهم يلزم به صاحبه عسرا. ولم يخرج الأستاذ الطالب الأول على الدين أو المسلمين، أو ينقلب عليه وعليهم عدوانا، وإنما خرج مفكرا ومجتهدا، وله الأجر حتى لو أخطأ.

٧- أن الحكم على ذلك قد بات يهدد بالخطر حياة الطالب وزوجه، حيث أعلن بغير حق ردته عن الإسلام، ومن هنا أسلم سلاحا للاغتيال لمن لا يعرف.

٨- أن الحكم قد جاوز الطالب وزوجه ليطال (كذا؟) أولاد الطالب الذين يدفعون ثمن التفريق والمباعدة بين الطالب وزوجه ويصيبهم بأفدح الأضرار بغير ذنب وبغير وجه حق.

٩- أن الأستاذ الطالب وزوجه طعنا على الحكم بطريق النقض، ومن المؤكد نقضه وإلغاؤه، وبقاء الحكم سيفا مسلّطا على رقبة وحياة الطالب يسبب أضرارا لا يمكن تداركها بأى حال.

١٠- وللأسباب الأخرى التى سيبديها الطالبان فإنهما يقيمان هذا الإشكال ويطلبان الحكم بقبوله شكلا، وفى الموضوع بإيقاف تنفيذ الحكم المستشكل فيه بكافة أجزائه ومشتملاته ومنطوقه وقفا شاملا وكاملا.

١١- والطالب يرضى السيد الأستاذ المستشار وزير العدل بصفته لاتخاذ كافة الإجراءات والتنبيهات لإيقاف تنفيذ هذا الحكم حتى يقضى فى هذا الإشكال بحكم انتهائى وبات، كما يدخل السيد المعلن إليه الأخير لإيقاف كل إجراءات التنفيذ وفقا للقانون، كما يطلب الحكم بصفة مستعجلة بإلزام المعلن إليه الخامس (وزير الداخلية) بصفته لتعيين الحراسة اللازمة على الطالب وزوجه وأولاده حتى لا يطاله (كذا؟) هوس القتل ومخاطر التهديد لحال حياته وبسلامته.

وكانت مجموعة من كبار المحامين وأساتذة القانون قد أعلنت عن تطوعها لتولي قضية نصر أبو زيد أمام محكمة النقض. وتشكلت جبهة قانونية مكونة من ستة عشر علَماً قانونيا، ينتسبون إلى تيارات فكرية مختلفة، ويمثلون تخصصات قانونية متعددة، هم – على ترتيب ذكرهم في رأس الصفحة الأولى من صحيفة الطعن رقم ٤٧٥ لسنة ٦٥ ق أحوال شخصية – الأساتذة والدكاترة: عبدالمنعم الشرقاوي، إبراهيم صالح، حسني عبدالواحد، محمد نور فرحات، أحمد الخواجة، محمود عقبة، عبدالمنعم فرج الصدة، محمود سمير الشرقاوي، عبدالعزيز محمد، أحمد نبيل الهلالي، فؤاد عبدالمنعم رياض، هشام علي صادق، علي عبدالفتاح الشلقاني، أحمد عبدالونيس الديب، حسام عيسى، محمد سعيد الدقاق، يحيى الجمل*. وكان وجود هذه الأسماء مجتمعة في جبهة الدفاع على سبيل التطوع الخالص، دون أجر، يعني اتفاق تيارات المجتمع المدني على التصدي لمحنة حكم الاستئناف التي نظر إليها الجميع بوصفها انتكاسة خطيرة للقيم المدنية، وتهديدا مخيفا لما يلزم عن هذه القيم ويلازمها من حرية الرأي وحقوق الاختلاف.

* كانت الأستاذة منى ذو الفقار المحامية هي التي تتولى التنسيق بين هؤلاء الأساتذة، ولا تزال تقوم بالدور نفسه، إلى اليوم، تطوعا واحتسابا، وتتحمل هي وزوجها الأستاذ علي الشلقاني الأعباء القانونية لمسالك القضية التي لم تنته بعد.

وقد نصّت صحيفة الطعن (التى أودعت قلم كتاب محكمة النقض فى يوم الثلاثاء الثامن من أغسطس سنة ١٩٩٥ بمعرفة الأستاذ أحمد عبدالونيس الديب بصفته وكيلا رسميا عن الطاعنين) على أنها محررة بناء على طلب كل من نصر حامد أبو زيد وزوجه ابتهال أحمد كمال يونس، وموطنهما المختار مكتب الأستاذين على عبدالفتاح الشلقانى وأحمد عبدالونيس الديب المحاميين. وقد تم توجيه الصحيفة عن طريق المحضر إلى الخصوم الذين أعلنوا محلهم المختار مكتب الأستاذ محمد صميدة عبدالصمد المحامى. وأشارت الصحيفة إلى جلسة النقض التى تقرر عقدها علنا من الساعة الثامنة صباحا، أمام دائرة الأحوال الشخصية، فى يوم الأربعاء العشرين من سبتمبر سنة ١٩٩٥، أى بعد حوالى خمسة أشهر من صدور حكم الاستئناف. وغاب عن صحيفة الدعوى اسم الأستاذ خليل عبدالكريم الذى حمل على كاهله، متطوعا محتسبا بلا أجر، العبء الأكبر فى قضية نصر فى مرحلتى الابتداء والاستئناف، وبذل من الجهد المضنى ما جعله شبه متفرغ للقضية طوال نظرها أمام المحكمة الابتدائية ومحكمة الاستئناف، واضطر إلى التخلى عن الصدارة لأنه لم يكن محاميا أمام النقض. ومع ذلك فقد أخذ على عاتقه الإسهام مع جبهة الدفاع بدراسة عن الجانب الفقهى من القضية. وكانت جبهة الدفاع قد وزّعت أعباءها (على

نحو ما أعلن فى «روزاليوسف» ١٩٩٥/٧/٩) بحيث يتولى الأستاذ الدكتور عبدالمنعم الشرقاوى جانب دعاوى الحسبة ووجودها من عدمه فى القانون المصرى. ويختص الأستاذ محمود عقبة بحد الردة. ويتولى الجوانب الفنية المختلفة للقضية المستشار إبراهيم على صالح نائب رئيس محكمة النقض السابق وأحمد الخواجة نقيب المحامين ومعهم بقية المتطوعين.

وتنبسط صحيفة الطعن على امتداد ثلاث وسبعين صفحة من القطع الكبير (الفولسكاب). وتقوم على درجة عالية من التوثيق والمحاجة القانونية الموضوعية تجعل منها درسا فى الدفاع، ووثيقة من وثائق تأكيد حرية الفكر وسيادة القانون والدستور فى الوقت نفسه. وهى تبدأ بطلب الطعن، داعمة ذلك بأسباب تجملها فى أربعة، يضم الأولى والثانى منها مجموعة من الأوجه.

أما السبب الأول فيمكن إيجازه فى مخالفة حكم الاستئناف للقانون والخطأ فى تطبيقه. وبرهان ذلك فى ستة أوجه:

الوجه الأول: خطأ الحكم فى تطبيق القانون من حيث خلطه بين الحسبة والإقرار بوجودها على حد سواء، مع أن وجود دعوى الحسبة لا يكون إلا من خلال تنظيم قانونى قضائى يقر هذا الوجود.

الوجه الثانى: استخلص الحكم عناصر دعوى الحسبة - وذلك على فرض قيامها قانونا- رغم انتفاء شرائطها المتطلبة شرعا.

الوجه الثالث: أضاف الحكم الحق والصفة على رافعى دعوى الحسبة رغم تخلف الحق والصفة فى دعواهم.

الوجه الرابع: أقرّ الحكم حقا لرافعى دعوى الحسبة فى الطعن على الحكم الصادر من محكمة أول درجة بالاستئناف، وذلك على الرغم من أنهم لا يُعدّون خصوما فى الدعوى لتوقف حقهم فيها عند حدّ الشكوى بتحريك الدعوى، واستئنافهم لها غير جائز.

الوجه الخامس: أخطأ الحكم المطعون عليه فى قضائه بردة الطاعن الأول (نصر أبو زيد) بسبب آرائه التى نشرها فى كتبه وأبحاثه، والقضاء بالتفريق بينه وبين زوجه تأسيسا على ذلك.

الوجه السادس: بطلان الحكم بطلانا ينحدر به إلى درجة الانعدام لمخالفة القانون والخطأ فى تطبيقه، إذ امتنع عن وقف الدعوى المدنية إلى أن يتم الفصل فى الدعوى الجنائية التى تحققها النيابة العامة، واغتصب اختصاص النيابة العامة.

أما السبب الثانى للطعن فيرتبط بالقصور فى التسبيب والفساد فى الاستدلال. وكان توضيح ذلك من وجهين. الوجه الأول أن الحكم شابته عيوب تمس المنطق القانونى وسلامة الاستنباط مما

أدى به فى النهاية إلى نتيجة لا يرتبها استدلاله. وكان أساس ما وقع فيه الحكم المذكور هو الخطأ فى فهم الدعوى، حيث أورد فى مدوناته مقدمات اقتطعها من سياقها من كتب الطاعن الثلاثة ومن بحث رابع. أما الوجه الثانى فهو أن الطاعنين (نصر أبو زيد وزوجه) قدّما حوافظ لم يلتفت إليها، ضمن دفاعهما أمام محكمة أول درجة. وكانت هذه الحوافظ معروضة على محكمة الاستئناف المطعون على حكمها، ومتمسكا بها لما ضمته من مستندات بالغة الأهمية فى القضية.

أما السبب الثالث فهو مخالفة الحكم للثابت فى الأوراق، وجلاء ذلك يظهر فى أن الحكم جاء على خلاف مستندات الطاعنين الصادرة عن أكبر مجمع علمى للغة العربية بكلية الآداب وبقسم اللغة العربية بها، وهى مستندات تضم رأى كبار الأساتذة بهذه المؤسسات العلمية العالية القدر والمكانة، ولا يمكن التقليل من قيمتها أو التشكيك فى مضمونها أو النيل من مكانة الأساتذة الذين حرّروها، وهم يمثلون قمة البحث العلمى فى كلية الآداب وقسم اللغة العربية. يضاف إلى ذلك أن الحكم أقام قضاءه على فقرات اقتطعها من كتابات وأبحاث الطاعن (نصر أبو زيد) لكى تؤكد المعنى الذى توصل إليه ذلك الحكم، وذلك على الرغم من أن هذا المعنى يخالف الفقرات إذا وضعت فى سياقها وردّ إليها ما اقتطع منها. وتبين

صحيفة الدعوى النماذج الدالة على ذلك وتعرضها فى سياقها بما يكشف بجلاء تحيز هدف الاقتطاع من السياقات.

أما السبب الرابع لنقض حكم الاستئناف فهو الفساد فى الاستدلال، إذ مسخ الحكم كتابات الطاعن، وحوّلها إلى غير معناها المقصود منها والهادفة إليه. وتتوقف حيثيات هذا السبب، تفصيلا، عند النصوص التى انحرفت حيثيات حكم الاستئناف بدلالتها، فتردّها إلى سياقاتها فى كتبها كتابا كتابا، وإلى البحث الرابع، وتنقض كل انحراف عن المعنى الذى قصد إليه الطاعن بما تؤكده هذه الكتب بكل ما فيها من نصوص صريحة. وفى الوقت نفسه، تعرض حيثيات هذا السبب الهدف الإجمالى لكل كتاب من هذه الكتب، واضعة إياه فى سياقها من مؤلفات نصر، كاشفة بما لا يدع مجالا للبس عن موضوع الكتب الثلاثة والبحث المقترن بها. والنتيجة التى يخرج بها القارئ المنصف لتحليل النماذج فى هذا السبب هى نفسها النتيجة التى تؤكدها الأسباب الثلاثة السابقة، وهى ما تجمله خاتمة الجزء الخاص بالسبب الرابع للنقض، عندما تقول:

«إن ما تقدم هو موضوع الكتب والدراسات التى قام بها الطاعن الأول، وهى لا تتجه فى أى فقرة من فقراتها إلى إنكار شئ مما جاءت به النصوص الدينية، كما لا تتجه هذه الأبحاث إلى المعانى التى

نسبها الحكم المطعون عليه إلى الطاعن، ولا تتضمن أى تصريح بالكفر، بل هى كتابات عالم مسلم غيور على إسلامه شديد التمسك به. وهو يطرح فى كتاباته أساليب جديدة لفهم دلالات النصوص ومحاولات لاستخراج كنوزها وتوسعة دلالاتها، ليمتد حكمها إلى ما يجد من أحداث معاصرة ووقائع جديدة متجنبا الوقوف عند الفهم الحرفى لها.

ومن المؤكد أن الحكم المطعون عليه، إذ لم يدرك هذه المعانى جميعا، ولم يتفهم محتوى هذه الكتابات، لا يمكن حسابه على الطاعن، وإنما يؤدى فى الحقيقة إلى عيب جسيم يشوب الحكم المطعون عليه، وهو أنه مسخ معانى هذه الأبحاث وحوّلها عن مؤداها، واستخرج منها معانى لا تحتملها. والحكم على هذا النحو قد شابه عيب الفساد فى الاستدلال بما يعيبه ويبطله».

وتنتهى صحيفة الدعوى بعد تفصيل أوجه أسبابها إلى أنه لّما كان تنفيذ حكم الاستئناف يلحق بالطاعنين أضرارا بالغة لا يمكن تداركها، فضلا عن الخطر الداهم الذى يهدد حياتهما والضرر الجسيم الذى أصاب سمعتهما العلمية والاجتماعية، وما

أحدثه هذا الحكم من آلام نفسية شديدة أصابت نصر أبو زيد وزوجه أستاذة الجامعة التى تعلم إسلام زوجها وتثق فى إيمانه بربه وإسلامه، وتعلن تمسكها بزوجها وأسرتها. يضاف إلىٰ ذلك أن استمرار بقاء هذا الحكم تتداعى معه الآثار الضارة التى تجاوز نصر أبو زيد وزوجه إلى تهديد كل فرد مسلم، أصابه الجزع من هذا الحكم الذى تحوّل إلى سلاح يغتال به الخصوم، ويطارد به كل صاحب رأى أو فكر لا يلقى هوى أو رضاء. وتتوالى هذه الأضرار لتصيب الفكر الإنسانى، فى الوقت الذى تلحق أبلغ الضرر بسمعة الإسلام فى نصوصه الخالدة: القرآن والسنة. ولما كان من المرجّح إلغاء الحكم المطعون عليه بالنظر إلى ما تقدم من أسباب*، فيما تقول صحيفة النقض، فإن الطاعنين (نصر أبو زيد وزوجه) يلتمسان القضاء بصفة مستعجلة بوقف تنفيذ الحكم المطعون عليه طبقا لنص المادة ٢٥١ من قانون المرافعات.

* تدل هذه العبارة على الثقة الكبيرة التى انطوت عليها جبهة الدفاع فى عدالة نقضها وموضوعيته. وكان يقود هذه الجبهة المرحوم الأستاذ الدكتور عبدالمنعم الشرقاوى – وهو شقيق الأديب الكبير عبدالرحمن الشرقاوى – الذى كان من أكبر أساتذة القانون، ومن أكثر المدافعين عن حرية الرأى والفكر فى مصر. وكان إلى جانبه المرحوم الأستاذ أحمد الخواجة نقيب المحامين الذى يعد نموذجا فريدا فى الدفاع عن الحق والحماسة له. ومعهما المرحوم الأستاذ الدكتور عبدالمنعم الصدّة وبقية زملائه، مدّ الله فى أعمارهم جميعا.

وبناء على ذلك كله يلتمس الطاعنان، فى خاتمة صحيفة الدعوى، بقبول الطعن شكلا، ووقف تنفيذ الحكم المطعون عليه لحين الفصل فى موضوع الطعن. ويلتمسان، فى الموضوع، أصليا، نقض الحكم المطعون فيه وبعدم جواز الاستئناف، واحتياطيا نقض الحكم المطعون فيه وإلغاءه بكافة آثاره، ومن باب الاحتياط الكلى: نقض الحكم المطعون عليه وإعادة الدعوى إلى محكمة استئناف القاهرة للحكم فى موضوع الاستئناف مجددا بدائرة أخرى.

– ٦ –

ولكن فى الوقت الذى بدأ فيه المعارضون لحكم الاستئناف الحركة تجاه نقضه، ومن ثم القيام بالخطوات القانونية للاستشكال فيه وإيقاف تنفيذه والمضى فى إجراءات النقض وإعداد عريضته، وفى الوقت الذى أخذت قوى المجتمع المدنى فى التعبير عن استنكارها وصدمتها بهذا الحكم الذى لم يسبق له مثيل فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر، كان من المنطقى أن ينهض المنتسبون إلى التيار الذى صدر عنه الحكم إلى الدفاع عنه، والترحيب به، والتهليل له، واستخدامه بوصفه وسيلة إرهاب رادعة لكل خصومهم، وسيفا مسلطا على كل من يختلف معهم أو ينقص دعاواهم الخاصة بالدولة الدينية، وما يقترن بها من مفاهيم الحاكمية وغيرها. وصدرت بيانات بعض هؤلاء فى جريدة «عقيدتى» عقب إعلان حكم

الاستئناف، وخطب عبدالصبور شاهين الجمعة فى مسجد عمرو بن العاص مؤكدا تهمة الكفر التى جعلها حكم الاستئناف واقعا مخيفا، وهاجم «الصحافيين الماركسيين الذين يساندون نصر أبو زيد ووقفوا إلى صفه». وتبعه يوسف البدرى بخطبة لاحقة، أعلن فيها عدم مهادنة الملحدين، متهما كل من دافعوا عن نصر بأنهم شيوعيون يريدون القضاء على الإسلام.

وكان عبدالصبور شاهين قد أعلن (فيما نشرته صحيفة «المساء» فى ١٩٩٥/٦/١٥) رضاءه على حكم الاستئناف، مؤكدا أن الحكم «يعنى أيضا فيما يوحى به مضمونه التفريق بين المرتد وبين الجامعة لأنه يقوم بتدريس ما يسمى بعلوم القرآن. وقد ثبت أنه غير أمين على ما يقدم من أفكار دينية يخلطها بأفكاره الماركسية والإلحادية. وهو ما ينبغى على الجامعة أن تدركه فتباعد بينه وبين ما يقوم به من تخريب للثقافة الإسلامية». وكان هذا التأكيد فى السياق الذى رفع فيه المستشار المحامى صميدة دعوى لمصادرة كتب ومؤلفات نصر من الأسواق، ودعوى بإيقافه عن التدريس فى حالة رفض الجامعة منعه (فيما نشرته جريدة «الجمهورية» فى ١٩٩٥/٦/٢٦). ولم يقصر الدكتور محمود مزروعة فى إعلان رأيه («الأحرار» فى ١٩٩٥/٦/١٧) فقد كان أحد من كتبوا تقارير تكفير واحد من كتب نصر. وآزره الدكتور يحيى إسماعيل أستاذ الحديث

بجامعة الأزهر، وزميله فى «جبهة علماء الأزهر» التى سرعان ما أيدت حكم التفريق بين نصر وزوجه، وأصدرت بيانا بعد الحكم بأيام معدودة.

وطالب البيان (فيما نشرته جريدة «الحياة» فى ١٩٩٥/٦/٢٠) أساتذة جامعة القاهرة وطلابها والعاملين فيها «تطبيق الحكم وإبعاد أبو زيد عن مهنة التدريس»، وأهابت بالمشرِّع المصرى «سن العقوبة الشرعية لحد الردة ترغيبا لنصر أبو زيد فى إعلان التوبة». وناشد البيان نصر أبو زيد «سرعة إعلان توبته لكى يعصم دمه». وكانت «جبهة علماء الأزهر» قد أخذت تلفت الانتباه إليها عقب الهجوم الذى شنته على المؤتمر الدولى للسكان الذى عقد فى القاهرة، واتخذت موقفا عدائيا من محاولات الدكتور حسين كامل بهاء الدين فى إصلاح التعليم، ومقاومة تيارات التطرف التى تسربت إليه. ولم يقتصر الأمر على «جبهة علماء الأزهر» فقد فعلت فعلها «جماعة المحامين الإسلاميين» التى أصدرت بيان تأييد للحكم، وطعنت فى البيان الذى أصدرته المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (فى ١٩٩٥/٦/١٧) بإدانة الحكم واتهامه بتأجيج مناخ التعصب الدينى والاعتداء على حرية الرأى والاعتقاد، ورد المحامون الإسلاميون فى بيانهم (الصادر فى ١٩٩٥/٦/٢١) بتأكيد «أن من يقف هذا الموقف كافر مرتد، ومن دافع عنه فهو مثله، وأن المطالبة

بإلغاء الحسبة فى الإسلام سلوك إلحادى، ومن ثم كان نصر أبو زيد مهدر الدم رضى من شاء وأبى من أبى».

وقد زودنى الأستاذ الدكتور عبدالمنعم الشرقاوى – رحمة الله عليه – بصورة ضوئية من بيان ثان، مكتوب بخط اليد أصدرته «جبهة علماء الأزهر» بتاريخ ٢٤ من ربيع الأول سنة ١٤١٧، الموافق الثامن من أغسطس سنة ١٩٩٦، بعنوان «حكم على النجم ارتفع» وتوقيع أ.د. يحيى إسماعيل الأمين العام لجبهة علماء الأزهر الشريف. وهو تأييد لحكم الاستئناف وهجوم على كل من حاول مناقشة الحكم أو الاعتراض عليه. ويبدأ البيان بما نصه: «إن قضاء وحكما يقول لمن سخر بدين الله وهزأ بالوحى والرسل، ثم فرض سخفه وتطاوله على أبناء الأمة فى قاعات الدرس إنك من الصاغرين، يكون حكما على وجازته شاملا، قد حفظ للأمة حياتها، وصان للعقود حرمتها، وللحقوق قدسيتها». ويمضى البيان قائلا إن «جبهة علماء الأزهر» ما كانت تفكر فى إصدار بيان جديد «لولا ما صاحب الحكم المباشر بشأن المحكوم عليه (أبو زيد) من تطاول فاق ما صاحب الحكم الانتهائى فيه من بعض الأدعياء، وما ناله من غمز ولمز وتسخط لا يصدر مثله إلا من موتور يطلب من الكون أن يسير على مزاجه وتبع هواه». ويختتم البيان بتجديد موقف الجبهة المهاجم كل المعارضين للحكم على النحو التالى: «إذا كان قضاة

مصر قد حملوا عبء الذود عن حقوق وحريات وحرمات الأمة فإنه قد هال علماء جبهة الأزهر الشريف وأفزعهم تلك الهجمة الشرسة التى تعرّض لها شيوخ القضاء المصرى لمجرد القضاء فى دعوى كسائر آلاف الدعاوى التى فصل فيها القضاء».

ولم يكن خافيا على المستنيرين الذين قرأوا هذا البيان المغالطة الأساسية التى يقوم عليها عندما جعل من قضية تكفير مفكّر قضية مثل سائر القضايا، أو مثل آلاف القضايا التى فصل فيها القضاء، كما لم يكن خافيا تضامن الجبهة الشديد مع تيار التأسلم السياسى الذى كان وراء الدعوى، والتأييد لحملات التعصب التى انصبّت على المفكرين والمبدعين بدعاوى التكفير. ولا ينسى البيان رجال القضاء الذين يحاول استمالتهم بإعلان تأييدهم للحكم الذى سبق أن رحّب به بيان الجبهة الأول، ومن ثم حثّ القضاة، ضمنا، على المضى فى الطريق نفسه، وذلك بتأكيد أن موقف الإسلام من المرتدين ينبغى أن يراعى دائما، والسكوت عليه معناه الإذن بتقويض النظام العام. «وهو ما سعى إليه المحكوم عليه واجتهد له، وأنفق عليه وقته وعمره». ونسى البيان فى ذلك كله الحق القانونى والدستورى الذى أباح للمحكوم عليه المظلوم أن ينقض حكما يراه ظالما له، كما منح المثقفين جميعا حق التعليق على حيثيات الحكم الذى هو قابل للنقض، ومن ثم قابل للنقاش، بعد

إعلان هذه الحيثيات.

وكان هذا البيان يعنى فى علاقته بغيره من البيانات، وعلاقته بغيره من الأنشطة والكتابات المؤازرة، أن جبهة التكفير تعددت وأصبحت ثلاث جبهات. الأولى فى المحاكم ويقودها صميدة و يوسف البدرى وحولهما أتباعهما. والثانية تلعب دورها فى المساجد، خصوصا بعد أن صدرت تعليمات صريحة من القادة إلى كل خطباء المساجد الأهلية الخاضعة لنفوذهم بتشويه صورة نصر أبو زيد من فوق المنابر فى خطب الجمعة، وتحريض الناس عليه، وقد راد الطريق إلى ذلك عبدالصبور شاهين فى مسجد عمرو بن العاص، وتبعه الشيخ يوسف البدرى، فأكمل ما بدأه إسماعيل سالم وأقرانه فى مساجد الهرم والجيزة. أما الجبهة الثالثة فى جماعات التطرف فضمّت مثيلات «جماعة الجهاد» من الجماعات التى أحلّت دم نصر أبو زيد، و وزعت نشرة تحمل اسم «المجاهدون» أباحت قتله. (جريدة «العربى» فى ١٩٩٥/٨/٧).

وقد استجابت جامعة القاهرة إلى استفزاز ممثلى التأسلم السياسى بما يؤكد تقاليدها العريقة، وبما يؤكد موقفها السابق حين وافق مجلس جامعة القاهرة برئاسة الدكتور مفيد شهاب على ترقية نصر أبو زيد إلى درجة أستاذ فى أول يونيو سنة ١٩٩٥، أى قبل صدور حكم الاستئناف بحوالى أسبوعين، فأعلن الدكتور محمد

حمدى إبراهيم عميد كلية الآداب (جريدة «المساء» فى ١٩٩٥/٦/١٦) أن الكلية لا تضع قيدا على أى عضو هيئة تدريس بها، فهو له مطلق الحرية فى أن يقول رأيه وأن ينشر أفكاره، كما أعلن أنه لا يحق لأحد تكفير أى مسلم مهما تضمنت مؤلفاته من أفكار. وأضاف إلى ذلك أن نصر أبو زيد لم يخطئ فى شئ عندما انتقد فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» كيفية توصيل مفاهيم الدين للمسلمين، ولم يقصد أبدا نشر أفكاره الملحدة كما ادعى البعض. ولكن ما حدث أن لجنة الترقيات رفضت ترقيته بناء على أسس عقائدية ودينية لا على أسس علمية كما هو متبع. وأوضح أن القضية المتعلقة باستمراريته عضوا فى الجامعة مسألة تخص الجامعة وحدها. ولا يجوز لأى جهة أن تصدر قرارا بفصله أو سحب درجة الترقية عنه.

وكان موقف جامعة القاهرة هو موقف مؤسسات المجتمع المدنى وهيئاته الثقافية التى صدمها الحكم، ووجدت فى قبوله تنكرا كاملا للقيم التى ينبنى عليها المجتمع المدنى كله. وكان ذلك، تحديدا، هو موقف «المجلس الأعلى للثقافة»، الذى أصدر فى اجتماعه الذى عقده فى السبت السابع عشر من يونية، بعد صدور الحكم بثلاثة أيام، بيانه الذى يقول:

«يعبر المجلس عن عميق قلقه لما بدا أخيرا من

الالتجاء للقضاء كوسيلة للتدخل فى ميادين الفكر والإبداع والبحث العلمى والجامعى، ويرى فى هذا خطرا ماثلا يهدد مستقبل هذه الأمة فى لحظة مصيرية من تاريخها. ويرى المجلس أن التعبير عن قلقه هو من صميم واجبه كهيئة تمثل ضمير الأمة».

وقد ظل هذا البيان بمثابة الإطار المرجعى لموقف المجلس الأعلى للثقافة * من قضية نصر أبو زيد، تأكيدا لإيمان المجلس بحرية المواطنين فى الاجتهاد الفكرى والإبداعى، وحقهم فى الاختلاف الذى هو أول علامة من علامات تميزهم. ولم يغير المجلس موقفه المتعاطف مع نصر أبو زيد فى محنته التى رآها أغلب أعضاء المجلس ، ولا يزالون يرونها، محنة تمس الثقافة العربية فى مصر. ولم يأبه المجلس فى ذلك بهجوم من هاجموه على بيانه، ولا بأكاذيب من حاولوا النيل منه بسبب مواقفه المبدئية فى هذا الجانب.

---

* نشر خبر يتسم بعدم الأمانة (فى الصفحة العشرين من مجلة «روزاليوسف» الصادرة فى ١٩٩٥/٧/٩) مؤداه أن المجلس الأعلى للثقافة رفض استضافة المؤتمر الأول الذى كانت اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد تسعى إلى عقده، فى إطار حملة التضامن مع الدكتور نصر أبو زيد والدكتورة ابتهال يونس، والخبر عارٍ من الصحة جملةً وتفصيلا، شأنه شأن ما نقل عنه فى «صباح الخير» بالعدد الصادر فى الأسبوع نفسه، إذ لم يطلب أحد من المجلس عقد مؤتمر تضامن، ولا المجلس رفض أى طلب فى هذا المجال.

وكان موقف المجلس الأعلى للثقافة فى ذلك لا يختلف عن موقف الجامعة التى لم يتردد رئيسها الدكتور مفيد شهاب فى إظهار تعاطفه، وإعلان استعداد الجامعة لتكليف مجموعة من أساتذة القانون لتولى نقض الحكم، وكان سريعا فى الاستجابة إلى كل ما طلبه نصر أبو زيد، شأنه فى ذلك شأن وزير التعليم الدكتور حسين كامل بهاء الدين الذى ظل يوالى الاتصال للاطمئنان على نصر، والعمل على مواجهة المحنة على مستوى الدولة المدنية التى استشعر الكثيرون من المسؤولين فيها خطورة حكم الاستئناف واحتمالاته التى تهدد الأسس والقيم المدنية التى تقوم عليها الدولة. ولذلك كان رهان الجميع على الخلاص من التوابع الخطرة لحكم الاستئناف بواسطة حكم النقض.

وأتصور أن ذلك هو السياق الذى دفع النيابة العامة إلى الإعلان عن نواياها فى مراجعة الحكم فور صدوره، ودراسة حيثياته. وقامت النيابة العامة بالفعل بتقديم طعن فى الحكم فى المدة القانونية المقررة، بعد دراسة مستفيضة نهض بها عدد من رؤساء نيابة القاهرة للأحوال الشخصية برئاسة المستشار العنانى السيد عنانى (على نحو ما جاء فى جريدة «الأهالى» فى ١٩٩٥/٨/١٦)، وكان النائب العام، قبل ذلك، قد استقبل وفدا من المثقفين الذين روعهم الحكم، كما استقبل وفدا من الكاتبات اللائى

أعلنّ تضامنهن مع زوج نصر أبو زيد الدكتورة ابتهال يونس وحقها في العيش مع زوجها الذي تعرف قبل غيرها سلامة إيمانه.

وكان موقف الجامعة بالموافقة على سفر نصر أبو زيد إلى الخارج مع زوجه لحضور مؤتمر، ثم موافقتها على إعارته بعد ذلك للعمل في جامعة ليدن التي دعته إلى العمل فيها، بعد أن تولت تكريمه علميا الأوساط العلمية في إسبانيا وألمانيا، أقول: كان موقف الجامعة في موافقتها على سفر نصر أبو زيد تعبيرا عن تعاطفها الكامل معه، كما كان تعبيرا عن خوفها عليه من البقاء في القاهرة، مهددا باحتمالات الاغتيال الذي كان يحرض عليه دعاة التطرف، صباح مساء، في خطب المساجد التي سيطرت عليها جماعات التطرف والصحف الناطقة باسمها.

وقد كان لتبني مثقفي الاستنارة وصحافتها موقف الدفاع المتواصل عن نصر أبو زيد، بعد سفره، في النصف الثاني من شهر يوليو، دلالة على وعي هؤلاء المثقفين بأن قضية نصر أبو زيد هي قضيتهم جميعا، وأن حكم التفريق الواقع عليه هو سيف معلق على رقاب كل المثقفات والمثقفين الذين يدافعون عن الحضور المدني للمجتمع، ممارسين حريتهم الفكرية، مؤكدين حقهم المشروع في الاجتهاد والاختلاف. وقد ازدادت هذه الدلالة وضوحا بدخول فئات كثيرة في جبهة الدفاع عن نصر أبو زيد، وهي الجبهة التي ضمت

أسـاتذة الجامـعـات والمحامـين والمسـتـشـارين وكبـار المثـقـفين على اختلاف توجهاتهم الاجتماعية والسياسية والقضاة السابقين وممثلى تيـارات الاسـتـنارة الدينيـة، وذلك على نحـو لم يحـدث فى التـاريخ الثقافى المصرى من قبل، ولم يكن له سابقة إلا فى قضية طه حسين عن الشـعـر الجـاهـلى. وكـان من نتـيـجـة ذلك أن ظل نـصـر أبو زيد أستاذا فى جامعة القاهرة إلى اليوم، يعرف زملاؤه فى قسمه وكليته قدره ومكانتـه العلميـة، ويسعون إلى الإسـهام فى الدفـا ع عن قضيته التى هـى قضـيتهم إلى اليوم، ولا يترددون فى أى عمل يعيده إليـهم موفور الكرامة.

– ٧ –

أما الطرف المضـاد لتـجـمعات المثقفين المدنيين، أقصد إلى الطرف الذى لا يزال يلح على مفـهوم الحاكمية ويعمل على تقويض الدولة المدنيـة، فقد وجد فى حكم الاستئناف ما يشجعه على ترويع المبدعين والمفكرين بدعاوى الحسبة التى انهمرت على الكثيرين قرينة اتهـامات التكفير التى سممت أجواء الثقافة المصرية. هكذا، أخذنا نسـمع عن محـاولات مـتـعـددة لاسـتـغـلال القـضـاء فى الهـيـمنة على الدولة المدنيـة وقـمع قـيـمـهـا الإبداعـيـة، فنشـرت «روزاليـوسـف» (١٩٩٥/٦/٢٥) أن ثلاث قـضـايا حـسـبة جـاهـزة ضـد ثلاثة وزراء: صـفـوت الشـريـف وزير الإعـلام لإخـضـا ع التلفـزيون إلى رقـابة

إسلامية، وعمرو موسى وزير الخارجية بهدف «أسلمة» البروتوكول، ووزير الصحة على عبد الفتاح لموقفه من الختان. وفى الوقت نفسه، شهدنا دعوى حسبة لإيقاف عرض فيلم «المهاجر» ليوسف شاهين، ونجاح هذه المحاولة فى المحكمة الابتدائية وفشلها مع محكمة الاستئناف. وسمعنا بعد ذلك، فى شهر يوليو سنة ١٩٩٥، بدعوى حسبة ضد نجيب محفوظ بمدينة المنصورة، استنادا إلى بعض ما نشر فى جريدة الأخبار، وتضمنت الدعوى مخاصمة جلال دويدار لنشره أفكار محفوظ فى الجريدة. وأقام المدعى نفسه، وهو محام، دعوتين أخريين، الأولى ضد محمود التهامى رئيس مجلس إدارة «روزاليوسف» لنشرها موضوعات تدعو إلى الرذيلة والمنكر على حد تعبيره، والثانية ضد الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة اتهمه فيها بالخروج على الإسلام الصحيح فى بعض آرائه («الأحرار» فى ١٩٩٥/٧/٤). وسمعنا كذلك عن الحكم بحبس صاحب سينما ثلاثة أشهر بسبب «أفيش فيلم سينمائى». وعرفنا أن يوسف البدرى يقود فريقا من المحامين فى دعاوى الحسبة («الأهالى» فى ١٩٩٥/٧/٥).

وأعلنت «أخبار الأدب» أن هناك خمسين دعوى تفريق جاهزة ضد عدد من المثقفين والمسؤولين، أعدتها لجنة تكفير الكتاب التى تضم بعض المحامين ورموز التطرف. وقد رأت اللجنة الانتظار

بعض الوقت حتى تهدأ الضجة التى أثارتها مشكلة نصر أبو زيد، خوفا من تبنى الحكومة الدعوة التى وجهها المستشار سعيد العشماوى بالنص الصريح على إلغاء مبدأ الحسبة الذى اعتمده المتطرفون سلاحا جديدا ضد حرية الفكر. وتضم القائمة الجديدة «عددا من أكبر أدباء مصر ومفكريها بينهم نجيب محفوظ وفؤاد زكريا وحسين أحمد أمين ورفعت السعيد وفتحى غانم وأسامة أنور عكاشة ووحيد حامد والدكتور جابر عصفور ونوال السعداوى وفريدة النقاش ويوسف القعيد» («أخبار الأدب» فى ١٩٩٥/٧/٨). وتبع ذلك دعوى حسبة رفعت ضد الشاعر أحمد عبدالمعطى حجازى والشاعر عبدالمنعم رمضان ومجلة «إبداع» التى يرأس تحريرها حجازى، وذلك بسبب قصيدة نشرتها المجلة لعبدالمنعم رمضان، وقد حدد للجلسة الأولى الثانى والعشرين من أغسطس، قضاء مستعجل. وكان الاتهام الذى وُجِّهَ للقصيدة أن بها عبارات تمس الدين. وقالت مجلة «أكتوبر» التى نشرت الخبر إن هذه الدعوى تعتبر الدعوى الثلاثين لمحامى السنبلاوين الذى قام برفعها («أكتوبر»: ١٩٩٥/٨/١٩).

وخصصت مجلة «روزاليوسف» مقالة كاملة كتبها وائل الإبراشى عن «نساء على قوائم التكفير» (١٩٩٥/٨/٢٧). وأعلنت الصحف تأجيل قضية عبدالمنعم رمضان الذى تولى الدفاع عنه عدد

من المحامين فى «مركز المساعدات القانونية» الذى تشكل فى أعقاب حكم التفريق على نصر أبو زيد(«العربى» فى ١٩٩٥/٩/٤)، ونشرت «المصور» موضوعا خاصا عن «دعوى تفريق نجيب محفوظ عن زوجته». وهى الدعوى التى كان يعد لها الشيخ يوسف البدرى الذى صرح بأنه أعطى «التوجيه بالمدخل القانونى الصحيح لمعاقبة نجيب محفوظ» فى سلسلة دعاوى الحسبة التى كان منها الدعوى على فيلم «طيور الظلام» وغيره («المصور»: ١٩٩٦/١/١٨). وأصدرت «المصور» فى الأسبوع اللاحق (١٩٩٦/١/٢٦) عددا خاصا بعنوان «فوضى الحسبة» جمعت فيه آراء ممثلين لتيارات مختلفة من المثقفين فى دعوى الحسبة. وحاورت فى العدد نفسه الشيخ يوسف البدرى الذى أسمته «شيخ التكفير والتفريق ومحتسب العصر والأوان». وأعلن الشيخ أنهم فى سبيلهم إلى جرّ أربعين كاتبا أمام القضاء، وملفاتهم جاهزة عنده، كما أعلن الشيخ الذى تخرج من كلية «دار العلوم» - مثل إسماعيل سالم - إصراره على القيام بمهمته مع مجموعة ندبت نفسها لمهمة دعاوى الحسبة.

وكان من الطبيعى أن تطلب مجلة «المصور» رأى المفكر الإسلامى خالد محمد خالد فى العدد نفسه، فأعلن أن الدولة وحدها لها حق استعمال القوة فى تغيير المنكر وليس الأفراد والجماعات، كما أعلن أنه لا يجوز لمسلم أن يكفر مسلما آخر، وأن الرسول

صلى الله عليه وسلم أغلق باب التكفير حتى لا تكون فتنة بين المؤمنين. وقال: إن حد الردة ليس قائما الآن، لأن الإسلام استقر فى القلوب، وإنه حتى لو ثبتت ردة المسلم على سبيل الفرض، فلا يجوز تفريقه عن زوجه، كي لا تخرب البيوت ويتشرد الأبناء.

وفى موازاة ذلك، واصلت «أخبار الأدب» دفاعها المستميت عن حرية الفكر والإبداع، ونشرت - فى عدد الثامن والعشرين من يناير ١٩٩٦- استطلاعا لعشرين مفكرا ومبدعا رفضوا جميعا دعاوى الحسبة، منهم شكرى عياد الذى رأى فى الدعوى تعطيلا للدستور، وسعد الدين وهبة الذى رأى فيها إرهابا لا يقل عن طلقات الرصاص، وكامل زهيرى الذى رأى فيها بدعة إرهابية. وتضمن الاستطلاع ما يشبه الإجماع على ضرورة الحسم بتشريع يعيد الأمور إلى نصابها. وكان ذلك ما عبرّ عنه المثقفون فى اجتماعهم مع وزير الثقافة، خلال شهر يناير، ومطالبتهم إياه بتدخل الدولة لإيقاف مخاطر دعاوى الحسبة، وقد تساءل عبدالعظيم رمضان مستنكرا فى الاجتماع: ما الذى تنتظره الحكومة حتى تتحرك وتوقف الحسبة قانونيا؟

وكان تساؤل عبدالعظيم رمضان الوجه الآخر لما أبداه نجيب محفوظ فى تصريحاته لمجلة «المصور» (١٩٩٦/١/٢٨) التى قال فيها إن قضايا الحسبة تقلقه بسبب الوضع العام الراهن، فأمام

القضاء أربعون كاتبا، وهناك النية لرفع الدعاوى ضد أربعين آخرين، أى ثمانين كاتبا أمام القضاء فى قضايا حسبة، فمن يبقى فى مصر من الكتّاب إذن؟! وأضاف أن الأمر يستحق وقفة من مجلس الشعب الذى هو قبلتنا، حيث لا مفر من الاحتكام للتشريع بوصفه المنقذ الوحيد. وناشد نجيب محفوظ وزير العدل البحث عن صيغة تشريعية تضع ضوابط لحق التقاضى الذى يستخدمه البعض فى «جرجرة» الناس إلى المحاكم بمناسبة ودون مناسبة.

وبقدر ما كانت عبارات نجيب محفوظ تعبيرا عن قلق عام أخذ يتكاثف بتتابع دعاوى الحسبة، وتزايد تهديدات المستخدمين لها لتقويض أركان المجتمع المدنى، كانت هذه العبارات تأكيدا لتوتر وعى المثقفين المتصاعد منذ أن صدر حكم الاستئناف على نصر أبو زيد. والحق أن مجلة «روزاليوسف» كانت أولى المجلات والجرائد التى تصدت لحملة إصدار تشريع مضاد للحسبة. وكان ذلك بعد أن أعلنت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فى بيان لها ضرورة أن ينص المشرّع القانونى المصرى صراحة على حظر إقامة دعاوى الحسبة وخاصة فى قضايا الرأى. ولذلك تبنّت فى أحد أعدادها (١٩٩٥/٦/٢٥) مشروع قانون لعرضه على وزير العدل والرأى العام. وكان المشروع من اقتراح وصياغة المستشار محمد سعيد العشماوى، ومن مادتين محددتين على النحو التالى:

المادة الأولى: لا يجوز بأى شكل من الأشكال إقامة دعوى حسبة أمام المحاكم بمختلف درجاتها سواء في مسائل جنائية أو مدنية أو مسائل تتعلق بالأحوال الشخصية، وتقضى المحكمة فى حالة إقامة الدعوى بعدم قبولها، ولو كان ذلك فى غيبة المدعى عليه ودون إبداء دفع منه بهذا المعنى، كما تقضى المحكمة بإلزام صاحب الدعوى دفع تعويض مناسب إلى المدعى عليه ولو من غير طلب منه.

المادة الثانية: ينشر هذا القانون بالجريدة الرسمية ويعمل به من تاريخ نشره ويسرى تطبيقه على أى دعوى أو واقعة لم يصدر فيها حكم نهائى.

وقد تزايد تصعيد المطالبة بمواجهة الحسبة بتشريع جديد، بعد أن دخلت أغلب الصحف المصرية إلى مرمى دعاوى الحسبة التى نالت من محفوظ الأنصارى رئيس تحرير «الجمهورية»، ومصطفى بكرى رئيس تحرير «الأحرار»، وذلك فى السلسلة التى ضمت حلقاتها الحكم على محمود التهامى رئيس تحرير «روزاليوسف» بالسجن لعامين، ثم إلغاء الحكم فى الاستئناف؛ وسرعان ما انضم إلى حلقات هذه السلسلة الجهنمية جلال دويدار رئيس تحرير «الأخبار»، وجمال الغيطانى رئيس تحرير «أخبار

الأدب»، بالإضافة إلى كتاب من صنف محمود السعدني! ولم يكن إبراهيم سعدة رئيس تحرير «أخبار اليوم» بعيدا عن حلقات السلسلة نفسها، الأمر الذى دفعه إلى كتابة مقالاته التى كان لها أثرها الفاعل فى توسيع حملة المطالبة بإصدار تشريع يواجه الحسبة، والوصول بها إلى درجة الضغط المؤثر على الحكومة التى استجابت بتقديم مشروع قانون إلى مجلس الشعب.

وبالفعل، أقر مجلس الشعب القانون يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر يناير ١٩٩٥، وهو قانون حاولت مواده التوسط بين اتجاهات متصارعة، فلم تسقط مبدأ الحسبة تماما لإرضاء المؤسسات الدينية ومجموعات الضغط المؤازرة لها، وقصرت رفع الدعوى أمام المحكمة المختصة على النيابة العامة إرضاء لأنصار القانون المدنى. ويبدو أن صيغة التوسط هذه حظيت باستحسان المجلس بعد تعديلات أضافها، فوافق المجلس بالإجماع على القانون الذى نصت مادته الأولى على أن النيابة العامة تختص وحدها دون غيرها برفع الدعوى فى مسائل الأحوال الشخصية على وجه الحسبة، وعلى من يطلب رفع الدعوى أن يتقدم ببلاغ إلى النيابة العامة المختصة يبين فيه موضوع طلبه والأسباب التى يستند إليها مشفوعة بالمستندات التى تؤيده، وعلى النيابة العامة بعد سماع أقوال أطراف البلاغ وإجراء التحقيقات اللازمة أن تصدر قرارا

برفع الدعوى أمام المحكمة الابتدائية المختصة أو بحفظ البلاغ. ويصدر قرار النيابة العامة المشار إليه مسببا من محام عام، وعليها إعلان هذا القرار لذوى الشأن خلال ثلاثة أيام من تاريخ صدوره.

وقد نص القانون فى مواده اللاحقة على أن للنائب العام إلغاء القرار الصادر برفع الدعوى أو بالحفظ خلال ثلاثين يوما من تاريخ صدوره، وله فى هذه الحالة أن يستكمل ما يراه من تحقيقات والتصرف فيها، إما برفع الدعوى أمام المحكمة الابتدائية المختصة أو بحفظ البلاغ، ويكون قراره فى هذا الشأن نهائيا. ويترتب على ذلك أن النيابة العامة تكون هى المدعية، ويكون لها ما للمدعى من حقوق و واجبات، الأمر الذى يعنى أنه لا يجوز لمقدم البلاغ التدخل فى الدعوى، أو الطعن فى الحكم الصادر عليها. وانتبهت مواد القانون إلى الدعاوى المطروحة أمام المحاكم بها، وأوضحت المادة السادسة بما لا يدع سبيلا إلى اللبس أن على المحاكم أن تحيل من تلقاء نفسها، ودون رسوم، ما لديها من دعاوى فى مسائل الحسبة التى لم يصدر فيها أى حكم إلى النيابة العامة المختصة وفقا لأحكام هذا القانون، وذلك بالحالة التى تكون عليها الدعوى.

وقد شعر الكثيرون بالراحة فور صدور هذا القانون ونشره فى الجريدة الرسمية، وفهم البعض من المادة السادسة أنها تصحح الوضع فى قضية نصر أبو زيد وتعود بالأمر إلى ما كان عليه قبل

حكم الاستئناف، لكن للأسف لم تكن المادة حاسمة فى هذا الاتجاه تماما، وبدت كأنها تهدف إلى القضايا المنظورة أمام المحاكم التى لم تصدر حكمها بعد، وليست حاسمة الدلالة فى انطباقها على قضية نصر التى كانت قد وصلت إلى محكمة النقض. غير أن الموقف العام قد تعدل بالفعل مع صدور هذا القانون الذى كان خطوة إلى الأمام بالتأكيد، فهو قد حسم الموقف فى القضايا القائمة أمام المحاكم التى لم تصدر أحكامها، وفرض على هذه المحاكم إحالة ما لديها من دعاوى إلى النيابة العامة لإبداء الرأى فيها. وقد ترتب على ذلك سحب مائتى دعوى حسبة، كانت تنظرها المحاكم الابتدائية فى عدد كبير من المحافظات، من بينها دعوى ضد الكاتب الكبير نجيب محفوظ.

وكان لقصر رفع دعوى الحسبة أمام المحاكم على النيابة دلالة لا يمكن إغفالها، خصوصا من حيث محاولة تغليب القانون المدنى، ورد الأمر إلى سلطة الدولة المدنية التى تنوب عنها النيابة العامة، مستندة إلى القانون الوضعى بنصوصه الحاكمة. وتلك دلالة مهمة لا تنفصل عن دلالة أخرى موجبة، مؤداها أن التكوين المعرفى المدنى لممثلى النيابة العامة يجعلهم أكثر رحابة فى الفهم وأكثر تسامحا، ومن ثم أبعد عن صفة التعصب لمذهب فقهى بعينه أو الانغلاق على تيار أصولى نافر من معنى المجتمع المدنى، ومعاد

للدولة المدنية على السواء.

لكن إلى جانب هذا البعد الإيجابى فى القانون، كانت هناك ملاحظات سلبية؛ منها أن القانون لم يتضمن ما يحسم الأمر فى قضية نصر أبو زيد من قريب أو بعيد، اللهم إلا الإسهام فى خلق مناخ أكثر مواءمة، ومنها أن القانون ظل محصورا فى دائرة الأحوال الشخصية ولم يجاوزها إلى غيرها فى المجال الجنائى، ومنها أن القانون لم ينص صراحة على منع قيد أية دعوى من دعاوى الحسبة ضد الكتّاب، ومنها أن واضع مشروع القانون لم يفطن إلى مركز الصراع الذى يدور حول المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهى السند الذى تستند إليه دعوى الحسبة، ولم ينص على إلغائها بما يقضى على العلة من أسبابها.

ولذلك اعترض على القانون مجموعة من القانونيين الليبراليين، من أمثال الدكتور عبدالمنعم الشرقاوى والمستشار إبراهيم على صالح والمستشار محمود عقبة والمستشار فريد الديب والأستاذة منى ذو الفقار والمستشار سعيد العشماوى الذى كان قد سبق أن اقترح صيغة قانون. وقد لاحظ العشماوى ملاحظة مهمة مؤداها أن مجرد قبول مبدأ إبلاغ النيابة العامة ضد مفكر أو أديب أو فنان أو كاتب أو مبدع لتطليقه من زوجه هو فى حد ذاته تحقيق لمطالب الإرهابيين فى اتهامه بالكفر ورميه بالردة. ولا

ينفصل عن ذلك وطأة إجراءات التحقيق التى لابد أن يسأل فيها المدعى والمدعى عليه المتهم بالكفر والردة، لرأى أو فكر أو عمل أدبى أو فنى، وسؤال زوجه وسؤال الشهود وغيرهم، الأمر الذي كان يستحق استئصال دعوى الحسبة من جذورها كى لا يفسح القانون، ولو على نحو مباشر، مكاناً فى العمل القضائى لهذا الابتزاز والتهديد والإرهاب.

وكثر الجدل بين الموافقين على القانون الجديد والمعارضين له، مع إلحاح المؤيدين على أن القانون يحمى المجتمع من المحتسبين الجدد، وإلحاح المعارضين على أن القانون أمسك العصا من الوسط ولم يحسم المشكل حسما نهائيا باترا. وكان واضحا للجميع أن القانون الجديد لا يتعرض لدعوى الحسبة ذاتها، وإنما ينظم إجراءاتها فحسب، حماية للمثقفين من أن يظلوا عرضة للتشهير والتنكيل. ولكن كان واضحا - فى الوقت نفسه - أن الباب لا يزال مفتوحا للتنغيص على هؤلاء المثقفين بتقديم بلاغات تكفير إلي النيابة التى إما أن تقبلها فتستدعي المدعى عليهم للسؤال، مع كل ما يحمله الاستدعاء والتحقيق من ضغط نفسي، وإما أن ترفض الدعوى دون استدعاء أو مساءلة، وهو ما لا يحدث فى كل الأحوال.

وقد انطلقت المحامية منى ذو الفقار (فى مقال منشور فى جريدة «أخبار اليوم» فى ١٩٩٦/٢/١٧) من هذه النقطة الأخيرة،

مؤكدة أن القصد الفعلى من دعاوى الحسبة هو التشهير والتنكيل والإرهاب الفكرى. والدليل على ذلك أنه من المعلوم أن المحاكم الجنائية يجب عليها أن تحكم بعدم قبول الدعوى لمخالفتها المادة الثالثة من قانون المرافعات، لكن ذلك لا يوقف سيل الدعاوى المرفوعة ما ظل الهدف هو التشهير والتنكيل والإرهاب، وهو الهدف الذى يتحقق خلال مدة التقاضى التى قد تستمر لأكثر من سنتين إلى أن يصدر حكم نهائى بعدم القبول، كما أن هناك احتمال صدور أحكام خاطئة بقبول هذه الدعاوى كما حدث فعلا، تحت ضغط التيار المتطرف الذي حاول تصوير دعوى الحسبة على أنها دعوة دينية مقدسة بالرغم من أنه لم يرد ذكرها فى القرآن الكريم أو السنة النبوية المؤكدة، وأنها لم تظهر إلا فى العصر العباسى بوصفها بعض النظام الإدارى للدولة. ولا سبيل إلى إيقاف مخاطر دعوى الحسبة – فيما ترى منى ذو الفقار – إلا بتعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات، فهى المدخل لكل هذه الدعاوى، ذلك لأن قانون المرافعات هو القانون الإجرائى العام الذى يحكم جميع المسائل الإجرائية بما فى ذلك ما لم يرد فيه نص خاص فى قانون الإجراءات الجنائية.

ولحسن الحظ وجد أنصار الرأى الذى ذهبت إليه منى ذو الفقار آذانا صاغية. وناقشت اللجنة التشريعية بمجلس الشعب

مشروع قانون يقضى بتعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات المدنية والتجارية، بحيث تنص المادة على عدم جواز مقاضاة شخص إلا إذا كانت لصاحب الدعوى «مصلحة شخصية ومباشرة ومحققة». وقد كان النص القديم ينص على أن تكون المصلحة محققة فحسب، الأمر الذى أفسح السبيل للمكفّرين، كى يتمكنوا قضائيا من ملاحقة الأدباء والمفكرين والترصد لهم والتربص بكتبهم وأفكارهم. وقد تقدم بالمشروع رفعت الرميسي نائب طلخا، فئات، وقيل إن المشروع يكمل قانون الحسبة الذى صدر فى شهر يناير ١٩٩٦، والذى كان مقصورا على القضايا التى لم يصدر فيها حكم نهائى. وقد وافق مجلس الشعب بجلسة صباح الاثنين العشرين من مايو ١٩٩٦ على تعديل المادة، بحيث يقضى التعديل بعدم قبول أى دعوى لا يكون لصاحبها مصلحة شخصية ومباشرة وقائمة يقرها القانون، وأن يسرى هذا التعديل على الدعاوى المنظورة حاليا أمام جميع المحاكم على اختلاف درجاتها و ولاياتها واختصاصاتها.

وكانت موافقة مجلس الشعب (فى العشرين من مايو ١٩٩٦) على تعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات بمثابة استكمال لبعض الثغرات التى لاحظها المنتقدون للقانون الذى أصدره المجلس نفسه عن الحسبة. وفهم الكثيرون أن هذا التعديل يضيف إلى رصيد المحامين المدافعين عن نصر أبو زيد أمام النقض، مؤكدين أنه

سيصبح من حق المحكمة الحكم ببطلان الدعوى المرفوعة ضده عند تحققها من عدم وجود شروط المصلحة الشخصية والمباشرة والمحققة. وكان يدعم هذا الفهم أن التعديل يسرى على كل القضايا المنظورة أمام المحاكم ولم يصدر فيها حكم بات، وهو الحكم الذى كان الجميع فى انتظاره من محكمة النقض. ولم يشك أحد فى أن هذا التعديل، بما سوف يترتب عليه من نتائج، لابد أن يحسم دلالة إشارة المادة السادسة من قانون تنظيم دعاوى الحسبة الصادر فى التاسع والعشرين من يناير ١٩٩٦، وهى المادة التى توجب على المحاكم أن تحيل من تلقاء نفسها ما لديها من دعاوى فى مسائل الحسبة التى لم يصدر فيها حكم إلى النيابة العامة المختصة.

وما له دلالة فى هذا السياق أن محكمة النقض مدّت أجل النطق بالحكم فى قضية نصر أبو زيد إلى الخامس من أغسطس، بعد أن قدمت هيئة الدفاع برئاسة الدكتور عبدالمنعم الشرقاوى طلبا للمحكمة لإعادة فتح باب المرافعة فى القضية التى كان مقررا النطق بالحكم فيها. وكان ذلك إشارة فهم منها البعض أن تعديل قانون المرافعات ترك أثره على مسار القضية، خصوصا أن التعديل يسرى على كل الدعاوى والطعون المنظورة أمام جميع المحاكم على اختلاف جهاتها و ولاياتها واختصاصاتها ودرجاتها وأنواعها ما لم يكن قد صدر فيها حكم بات، وهو حكم محكمة النقض.

وقد بعث على المزيد من التفاؤل، إزاء هذه المتغيرات، ما قدمته هيئة الدفاع عن نصر أبو زيد أمام محكمة النقض من شهادة صادرة عنه، مصدق عليها بالقنصلية المصرية في لاهاى (هولندة) في الثالث من مارس سنة ١٩٩٦، جاء فيها:

«إنه يعتز بإيمانه وبأنه لا إله إلا الله وبأن محمداً رسول الله، وبإيمانه بنبل الإسلام وإنسانية مقاصده، وإنه يؤكد عدم قصده بكل ما كتبه الإساءة للدين، أو الطعن فى تعاليم الإسلام أو قدسية القرآن الكريم أو الحديث النبوى الشريف، وإنما هى اجتهادات بشرية. وهو على أتم الاستعداد لمناقشة وجهات النظر المختلفة والمغايرة. وإذا كان فى تلك الوجهات ما يقنعه فإنه مستعد للأخذ به».

وطلبت هيئة الدفاع فى كتابها (المرفق به تلك الشهادة) إلى نيابة الاستئناف طلب استفتاء فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوى مفتى الديار المصرية فى مدى جواز تكفير مسلم بسبب اجتهاداته رغم إعلانه الصريح بإيمانه بالإسلام وبالله ورسوله عليه الصلاة والسلام، وتقديم الفتوى التى تصدر فى هذا الشأن.

وقد استطلع المستشار محمود عبدالعال عبدالرسول المحامى

العام الأول لنيابة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية فضيلة المفتى (أصبح شيخ الجامع الأزهر فيما بعد) فى خطاب أرسله فى الخامس من مارس سنة ١٩٩٦، ورد فضيلة المفتى فى اليوم التالى مباشرة (١٩٩٦/٣/٦) مؤكدا أن الفقهاء اتفقوا على أنه يجب قبل الحكم بالتفريق بين إنسان مسلم وزوجه أن يناقش هذا الإنسان مناقشة دينية دقيقة ومفصلة، فى معتقداته وفى مؤلفاته وفى جميع ما صدر عنه أو اتهم به، لاحتمال رجوعه عما صدر عنه أو اتهم به، أو لاحتمال أن ما قاله يقبل التأويل الصحيح ولو من بعض الوجوه. وقد أثر عن الإمام مالك - رحمه الله - أنه قال: من صدر عنه ما يحتمل الكفر فى تسعة وتسعين وجها، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل أمره على الإيمان.

ونظرا لخطورة الحكم بالتفريق بين مسلم وزوجه، رأى فضيلة المفتى أنه لا يكفى للقضاء به مجرد قراءة ما كتبه، بل لابد من إنذاره أكثر من مرة بوجوب حضوره أمام المحكمة المختصة لمناقشته شخصيا فيما اتهم به مناقشة علمية متأنية ومفصلة، يشترك فيها جميع الأطراف الذين تهمهم مثل هذه القضايا الخطيرة التى هى قضايا حياة أو موت.

وقد أعد المحامى العام الأول لنيابة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية مذكرة بذلك، أضيفت إلى أوراق الطعن، مؤكدا

أنه بناء على فتوى المفتي، وحيث إنه لما كان الحكم المطعون فيه ذهب في أسبابه إلى القول بردة المطعون ضده الأول، وبنى على ذلك قضاءه بالتفريق بينه وزوجه، قد انصرف عن وجوب استدعائه ومناقشته مناقشة دينية دقيقة ومفصلة في معتقداته وفي مؤلفاته وفيما صدر عنه، وكان لا يكفي مجرد قراءة ما كتبه، بل كان يجب أن يحضر شخصيا أمام المحكمة لمناقشته، فإن الحكم يكون قد خالف القانون لمخالفته أحكام الشريعة الإسلامية، سيما أن المطعون ضده الأول قد أبدى استعداده في الشهادة الصادرة عنه والمشار إليها لمناقشته فيما كتبه. وبالإضافة إلى ما تقدم فإنه لما ورد بشهادة الدكتور نصر حامد أبو زيد المشار إليها والمتضمنة أنه يعتز بإيمانه بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله..إلخ، وإذ كانت مناقشة ذلك توجب عليه أن يمثل أمام المحكمة المختصة ليقر بها أمامها، وأن يتبرأ مما كتبه مما يتنافى مع أحكام شريعة الإسلام. ولما كان الحكم المطعون قد التفت عن (انصرف عن) ذلك وحجب نفسه عن إعمال هذه القواعد الأصلية في الشريعة الإسلامية، فإنه يكون معيبا، ويتعين نقضه، وإحالة الدعوى لمحكمة استئناف القاهرة للفصل فيها مجددا بهيئة مغايرة، إذ الأمر يتعلق بالواقع في الدعوى مما يستلزم أن تجريه محكمة الموضوع. ولذلك ترى النيابة العامة نقض الحكم المطعون فيه وإحالة الدعوى أمام

محكمة استئناف القاهرة لتفصل فيها مجددا بهيئة مغايرة.

وكانت مذكرة النيابة على هذا النحو، بالإضافة إلى مذكرة النيابة السابقة بطلب نقض الحكم، بالإضافة إلى شهادة نصر أبو زيد التى أقرّها المفتى وصريح عباراته فيها، بالإضافة إلى قانون تعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات، بالإضافة إلى قانون تنظيم إجراءات دعوى الحسبة الذى أصدره مجلس الشعب، كان ذلك كله يفتح أبواب الأمل واسعة لانتهاء محنة التكفير والتفريق، لا فيما يتصل بنصر أبو زيد وحده، بل بكل المثقفين الذين يمكن أن يعانوا الموقف نفسه. وانتظرنا، يحدونا الأمل، مداولات محكمة النقض التى تعاقبت جلساتها إلى أن تحددت جلسة النطق بالحكم فى صباح الاثنين الموافق العشرين من ربيع أول سنة ١٤١٧هـ، الخامس من أغسطس سنة ١٩٩٦.

حكم جائر

فى صباح الاثنين الموافق العشرين من ربيع أول سنة ١٤١٧هـ، الخامس من أغسطس ١٩٩٦، أعلنت محكمة النقض، الدائرة المدنية والتجارية والأحوال الشخصية، فى الجلسة العلنية التى انعقدت بمقر المحكمة بمدينة القاهرة، حكمها الجائر الذى لابد أن يحفظه لها التاريخ، ويسجله الوعى الثقافى لطليعة الأمة، مقرونا بالإحباط وصدمة الدهشة وخيبة الأمل، فقد حسب الكثيرون فى مصر والأمة العربية والعالم أن حكم محكمة النقض لابد أن ينصف حرية الفكر فى مصر، ويرفع عن نصر أبو زيد ما ناله من ظلم، وما صدر ضده من اتهام باطل، فيعيد الأمور إلى نصابها، وينفى عن بعض قضائنا الجليل ما لحق به بسبب هذه القضية. لكن جاء الحكم على النقيض من ذلك كله، وأثبت الردة التى حكمت بها محكمة الاستئناف، كما لو كان يناصر تيارا بعينه، وينقض الإجماع الثقافى العام، ويؤسس لتكفير المجتهدين من المفكرين الذين يسلكون مسلكا مغايرا فى الاجتهاد، ويؤصل لنوع جديد من محاكم التفتيش التى تهدر دماء المخالفين فى الرأى بأحكام الردة والتفريق.

وقد تسبب هذا الحكم، على نحو مباشر وغير مباشر، وضمن علاقات التفاعل مع متغيرات الواقع المصرى والعربى والعالمى، فى أن توضع موضع المساءلة: حدود الحرية الفكرية الممارسة بالفعل فى العالم الثالث، وحضور الدولة المدنية الحقيقية فى الأقطار العربية، ومعنى "الجامعة" فى الدول النامية، ود "القضاء" فى المجتمعات الإسلامية الساعية إلى التحديث، وأفق التفكير الذى تسمح به هذه المجتمعات فى تأويل النصوص بوجه عام، والمدى الذى تتيحه للاختلاف مع التأويلات البشرية السائدة فى فهم النصوص الدينية بوجه خاص، ومن ثم إعادة النظر فى المدار الذى تغلقه أو تفتحه هذة المجتمعات لإعمال العقل الذى يؤكد حق الاختلاف ومعنى الاجتهاد، ويمايز بين سماحة التفكير وتعصب التكفير. أقصد إلى إعمال العقل الذى يضع هذه المجتمعات فى القرن الحادى والعشرين، أو يعود بها إلى ظلمات عصور التقليد الجامد والتعصب المقيت اللذين عكّرا على الجوهر العقلانى السمح للإسلام، ذلك الجوهر الذى اقترن بالدعوة الدائمة إلى إعمال العقل، ولم يكف عن تأكيد حق الاختلاف والمجادلة بالتى هى أحسن.

وبالقدر نفسه، وضع هذا الحكم استقلال قضاء المحاكم الشرعية موضع المساءلة لدى طوائف من مثقفى المجتمع المدنى، لا

من حيث علاقة هذا القضاء بالدولة، أو طلائع الرأى العام المستنير وتياراته المختلفة فى المجتمع المدنى، وإنما من حيث احتمالات تأثره بقوى الضغط المرتبطة بتيارات التأسلم السياسى، سواء من حيث عداؤها الحدِّى للاجتهاد المغاير، أو مسارعتها إلى تكفير المختلفين فى الرأى والفكر. وكان من الصعب على الكثيرين التفكير فى نتائج هذا الحكم إلا من حيث هو نقض لكل إنجازات الاستنارة المصرية فى تاريخها الحديث، ومن حيث هو دعم لكل تيارات التعصب الدينى فى المجتمع المصرى، بل من حيث هو استهلال لزمن عربى جديد من إرهاب الفكر وقمع الاجتهاد الإبداعى.

ويتنكر استهلال هذا الزمن الجديد للقيم التى سبق أن أكّدتها مؤسسات الدولة المدنية فى مصر، وكافح مجتمعها المدنى طويلا لتأسيسها وتأصيلها، وأبرزتها الدساتير المصرية، ابتداء من دستور ١٩٢٣ الذى نص على أن حرية الاعتقاد مطلقة، وحرية الرأى مكفولة، وذلك على النحو الذى استند إليه محمد نور رئيس نيابة مصر، فى دعاوى التكفير التى أقامتها طلائع هذه المجموعات ضد طه حسين عام ١٩٢٦، فانتهى إلى حفظ الدعاوى وإسقاطها، استنادا إلى المبدأ الدستورى الذى يؤكد أن لكل إنسان حرية الاعتقاد بغير قيد ولا شرط، وله الإعلان عن اعتقاده وفكره بالقول

أو بالكتابة، خصوصا فى مجال البحث العلمى الذى يتطلب هذه الحرية ويحتاج إليها فى صميم وجوده. وصانت القوانين المصرية حق الاختلاف فى الاجتهاد والرأى، على النحو الذى جعل القضاء المصرى معروفا بدفاعه المجيد عن الحريات، فبرزت مجموعة تاريخية من الأحكام القضائية التى تعد مفخرة لهذا القضاء، يلوذ بها المثقفون المصريون كلما ضاقت عليهم الحرية، تأكيدا للقيم التى جَسَّدها حكم من أحكام المحكمة الدستورية العليا (فى القضية رقم ٢٧ لسنة ١١ قضائية دستورية) نَصَّ على أهمية أن يكون القانون أداة لتأكيد حرية التعبير، وأنه من الخطر فرض قيود ترهق هذه الحرية، أو تصد المواطنين عن ممارساتها، وأن الطريق إلى السلامة القومية إنما يكمن فى فرض الفرص المتكافئة للحوار المفتوح، إذ لا يجوز لأحد أن يفرض على غيره صمتا ولو كان معززا بالقانون، لأن حوار القوة إهدار لسلطان العقل وحرية الإبداع والأمل والخيال، ويؤدى فى كل حال إلى تولّد رهبة تحول بين المواطن والتعبير عن آرائه، بما يعزز الرغبة فى قمعها، ويكرس عدوان السلطة العامة المناوئة بما يهدّد فى النهاية أمن الوطن واستقراره.

وقد ظلّت طوائف كثيرة من المثقفين العرب، وأنصار الدولة المدنية الذين يؤمنون بحق الاختلاف وضرورة الاجتهاد، بل فريق حكيم من جماعات الإسلام السياسى، يأملون فى أن تنتهى قضية

نصر أبوزيد إلى تأكيد معنى الحرية بوصفها القيمة العزيزة فى ميراث الاستنارة العربية، والمبدأ الذى تحميه كل المواثيق والأعراف الدولية، كما ظلوا يرجون أن تنتهى القضية نهاية لا تسىء إلى صورة الإسلام والمسلمين فى العالمين.

ولكن جاء حكم النقض بما صدم دعاة العقل صدمة لا مثيل لها، فدفع إلى الأذهان من جديد قضية حرية الفكر بأسرها، ومعنى الدولة المدنية فى جذرها، وحضور المجتمع المدنى فى أصوله الكلية، وإمكان تأثر قضاء الأحوال الشخصية بتيارات التعصب. وكانت النتيجة هى ما نواجهه، إلى اليوم، بسبب هذا الحكم الجائر.

- ٢ -

والحق أن أول ما لفت انتباهى من مراجعة الحكم وحيثياته هو هذا الإصرار الكامن وراء السطور على التجريم فيما ليس بجريمة، وهذا الإلحاح على التكفير فيما ليس فيه كفر، والتعمد الواضح الذى تنطقه مبررات الحكم فى توجهها المدبّر إلى إغلاق كل سبل الأمل فى مراجعة حكم الاستئناف، أو فتح أبواب الاحتمالات التى تؤدى إلى مصلحة المدعى بالنقض، خصوصا أن حكم الردة الذى أنزله الاستئناف كالسيف هو أخطر الأحكام الشرعية، من حيث هو حكم يعنى إهدار الدم، وهدم الأسرة، وضياع الولد،

وفقدان الأهلية، وتحمل العار فى المجتمع. أعنى أنه حكم يستلزم أقصى درجة من الحذر، والإصرار على عدم اليأس من وجود مخرج يتأول الدليل بما ينفى التهمة. وما أكثر هذه المخارج فى كتابات نصر أبو زيد التى أريد تكفيرها مع سبق الإصرار والترصد.

ولقد أدركت من قراءة حيثيات الحكم وتتبع تقنيات تعليله وتبريره، من حيث هو خطاب يمكن تحليله فكريا، أن الجذر الأساسى الذى ينطلق منه خطاب الحيثيات هو العقل التقليدى الذى يؤثر الاتباع، وينفر من الاجتهاد، ويستريب استرابة الاتهام فى وضع الأفكار (البشرية) الموروثة موضع المساءلة، أو الاستعانة بالمناهج (الغربية؟!) المحدثة لدراسة نصوص السلف الصالح أو نصوص الخلف الذين قد لا يتبعونهم بإحسان، وذلك جنبا إلى جنب الانحياز إلى التيارات النقلية (من حيث غلبة الصفة) المعادية للتيارات العقلانية (من حيث غلبة الصفة كذلك) فى التراث الإسلامى، ومن ثم اتخاذ اجتهادات الأولى إطارا مرجعيا فى الحكم والقيمة، و وضع اجتهادات الثانية موضع الاتهام الذى لا يخلو من شبهة بدع الضلالة المفضية إلى النار. ويترتب على ذلك نبرة الريبة التى لابد أن ترتفع فى كل حالة من حالات إعمال العقل، والمسارعة إلى الاتهام لو وصل هذا الإعمال إلى اجتهاد يختلف عن الاجتهادات السائدة، وذلك فى المتوالية التى تتحول بالاتهام إلى

تكفير فى حالة وضع الاتجاهات السائدة نفسها بمفاهيمها الغالبة موضع المساءلة.

ويعنى ذلك وضع الميل إلى التيارات العقلانية فى التراث الإسلامى موضع الريبة والإدانة، ابتداء بالمعتزلة الذين تنطلق أغلب كتابات نصر أبو زيد غير بعيدة عن منطلقاتهم الخاصة بمفاهيم التوحيد والعدل الإلهيين، وانتهاء بالمتصوفة والفلاسفة الذين لم تخل كتاباته من التأثر، أو - على الأقل - المعرفة العميقة بهم، خصوصا بعد أن أعد أطروحته الجامعية الأولى (الماچستير) عن مفاهيم «المجاز» عند المعتزلة، وأطروحته الجامعية الثانية (الدكتوراه) عن «التأويل» فى فلسفة المتصوف الكبير ابن عربى. وذلك موقف معرفى يجعل من كتابات نصر أبو زيد واقعة، ابتداء، موقع النقيض الفكرى من العقلية القضائية التى حكمت عليه بالردة فى حكم الاستئناف، وأثبتت عليه الحكم فى محكمة النقض.

ولعل أدل مثال على تحيز حيثيات حكم النقض ضد التيارات العقلانية قولها عن نصر أبو زيد، فى سياق اتهامات التكفير وإثبات الردة، ما نصه: «ويتهم النهج الإلهى بتصادمه مع العقل بقوله: "معركة تقودها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والمعانى الحرفية للنصوص الدينية، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل

الخرافة أحيانا على أرضها". وهذا من الكفر الصريح». واللافت للانتباه أن عبارة «النهج الإلهى» عبارة ملتبسة، يمكن أن تعنى النصوص الإلهية، أو تعنى النصوص البشرية التى قالها أو كتبها من يتبع النصوص الإلهية ويفتى على أساس فهمه لها. وإن كانت الأولى فكتابات نصر لم تتهم هذه النصوص قط، رغم كل محاولات المكفّرين الذين لم يعثروا على نص اتهام صريح مباشر. وإن كانت الثانية، فمن حق أى مسلم يعمل بالفكر أن يضع النصوص البشرية موضع المساءلة لأنها اجتهادات غير معصومة فى النهاية. وبالفعل، فإن الكثير من اجتهادات الفقهاء، خصوصا فى أحوال انغلاقها وجمود تقليدها تتصادم مع العقل، وتصبح ساحة من ساحات معركة العقل مع بعض هذه الاجتهادات، وتغدو - فى جانب منها - معركة ضد قوى الخرافة والأسطورة التى ترفع شعارات الدين، وتتشبث بالمعانى الحرفية للنصوص الدينية فى هذا الموقف أو ذاك. وتظل هذه المعركة معركة فكرية بين إعمال العقل المتمسك بدينه وإلغاء العقل بدعوى التمسك بالدين نفسه. وعندما يدخل مفكر مثل نصر أبو زيد هذه المعركة، مساندا قوى التقدم العقلانية، فإنه يخدم دينه ويصون نقاءه بحجاج العقل النقدى، ولا يوصف ذلك بالكفر إلا عند خصوم الفكر من أعداء قوى التقدم العقلانية، أو من أهل التقليد الذين تنتسب إليهم العقلية التى صدرت عنها حيثيات الحكم،

والتى شعرت أن كتابات نصر أبو زيد تهدد نفوذها الفكرى.

والقضية الجذرية التى يثيرها هذا التعارض الحدِّى بين تيارين فكريين، ولم يلتفت إليها الكثيرون مع أن احتمالات تكرارها قائمة، هى قضية إمكان تحقيق الحكم القضائى العادل الذى يمكن أن يكون عنوانا للحقيقة، بواسطة إطار مرجعى مبنى على نقيض ما هو معروض عليه للحكم فيه. إن قضية نصر أبو زيد هى - فى نهاية الأمر - قضية الصراع بين هذين التيارين اللذين يعلن كل منهما انتسابه إلى الإسلام وتمسكه به، لكن أحدهما يتهم نقيضه بالجمود والانغلاق وعدم مراعاة التطور، ومن ثم الإساءة إلى جوهر الإسلام ووضع العقبات أمام فهمه السليم، وليس فى ذلك ما يؤذى ماديا، وإن عَرَّى اجتماعيا وفكريا، بينما التيار الثانى يرد على الأول بأنه أتى ببدع الضلالة التى تفضى إلى النار، ويخالف ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فيكفِّر ممثليه، ويتهمهم بالردة التى توجب عليهم الحد والتفريق، وفى ذلك ما يؤدى إلى أضرار معنوية ومادية بالغة، فضلا عن تشويه صورة الإسلام الذى أمرنا بالمجادلة بالتى هى أحسن، ونهى المسلمين عن تكفير بعضهم بعضا.

وعندما تقبل محكمة أحوال شخصية، أو يفرض عليها، الدخول طرفا فى هذا الصراع، الذى ينبغى أن يحل بالحوار

الديموقراطى خارج المحاكم، فإن حكمها لا يمكن أن يكون عنوانا للحقيقة بمعناها المحايد، وإنما بالمعنى الذى ينفى عن الحكم صفة الحقيقة التى لا تعرف الانحياز الكامل إلى أى طرف من طرفى الصراع. وعندما تتطابق العقلية الموجهة لحيثيات الحكم، كليا أو جزئيا، مع العقلية التى أقامت دعوى التكفير والردة، فإن الحكم لا يمكن إلا أن يكون حكما لتيار إسلامى ضدر تيار يخالفه، الأمر الذى يؤدى إلى تعميق الهوة بين التيارين، وتأجيج نار الصراع بما يؤدى إلى الإضرار بالمجتمع كله.

ويثير هذا الموقف إشكال التيار المتأسلم الذى تجاوب معه حكم الاستئناف وحكم النقض، من حيث هو تيار لا يؤمن بالتعددية حتى بين التيارات الإسلامية نفسها، ويرفض من يخالفه أو يختلف عنه من تيارات متأثرة بالاعتزال، أو التصوف، أو التشيع، بالقدر الذى يرفض غيرها من التيارات التى تغايره، من حيث هو تيار سنّى، سلفى، تقليدى، متشدد، فى منطلقاته الفكرية ومبادئه العقلية. ولذلك فهو تيار لا يعرف سوى بعد واحد للحقيقة هو البعد الذى يعرفه، وتأويل واحد صحيح للنصوص هو التأويل الذى يذهب إليه، وفرقة ناجية وحيدة هى هو، أو هى إياه، مقابل عشرات الفرق الضالّة المضلّة غيره.

والنتيجة هى ما ينتهى إليه ممثلو هذا التيار من أن كل اختلاف عن فكر ثبتوا عليه هو انحراف عن صحيح العقيدة، وكل إنكار لتأويل تعصبوا له هو إنكار للمعلوم من الدين الذى احتكروا معرفته وتأويله. ونتيجة النتيجة هى الطريق المغلق فى وجه إمكانات الحوار الفكرى، اجتماعيا وسياسيا، والتصلّب الحدّىّ الذى يلغى إمكانات التقريب بين المذاهب المتباعدة فى الدين الواحد، جنبا إلى جنب استبعاد إمكانات اللقاء والتفاعل بين الديانات المتغايرة فى الوطن الواحد. وأخيرا، المدار المغلق الذى يحول دون تحقق العدل، قضائيا، خصوصا إذا نصبت بعض دوائر المحاكم الشرعية من نفسها حكما بين الإخوة الأعداء، فى الفكر الإسلامى الذى لم يخل قط، فى أى عصر من عصوره، من التعدد والتنوع والتباين والاختلاف بين المسلمين.

والسؤال الملح، والأمر كذلك، هو: كيف يمكن لمحكمة أحوال شخصية، أيا كانت درجتها، أن تحكم فى خلاف فكرى بين تيارين، وتصدر على من يمثل أحدهما حكماً بالردة التى تعنى الإعدام، وهى تهدف، ابتداء، وبمقتضى وضعها القضائى، إلى أن يكون حكمها العادل عنوان الحقيقة النهائية، وهى لا تعتمد، إطارا مرجعيا لها، (كما ينص حكم النقض فى صفحتى ٨ - ٩) إلا على ما تراه هى أرجح الأقوال فى مذهب أبى حنيفة النعمان؟! علما بأن هناك غيرها

من أساطين العلماء من يختلف معها فى هذا الرجحان؟! وهناك من يَسَّرَ عليها بتقديم ما يعينها على العدل فى حكم الردَّة من قول الإمام مالك ومذهبه، كما فعل فضيلة المفتى فى الفتوى التى قدَّمها إلى المحامى العام الأول لنيابة الاستئناف، بناء على طلب الأخير؟! وأضيف إلى ذلك ما لاحظه بعض المختصين فى القانون وأساتذته، ومنهم محمد نور فرحات، من أن إحالة حكم النقض على ما رآه أرجح الأقوال فى مذهب فقهى بعينه مخالفة للدستور، وتنكّر لأصول العملية القضائية، وإخلال بمبدأ الشرعية، بل مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية وفقا لرأى جانب معتبر من عقلاء فقهاء المسلمين.

ويشرح محمد نور فرحات (فى دراسته التى أصدرها عقب حكم النقض بعنوان «الحلاج يصلب مرتين»* فى مجلة «المصور») مخالفة الدستور بأن الاعتماد على بعض اجتهادات مذهب فقهى بعينه لا يجعل من القاضى مطبقا للقانون بل مشرّعا للقانون، ينتقى من أقوال الفقهاء المحكومة بسياقها التاريخى ثقافيا واجتماعيا وفق قناعته الخاصة وأولوياته الثقافية الذاتية، تذرعا بعبارة مرنة هى

---

* أعاد نشرها – مع بقية مقالات الدفاع عن نصر أبو زيد – فى كتابه القيِّم. البحث عن العدل؛ السلطة والقانون والحرية. وقد صدر فى شهر يونيو الماضى عن دار «سطور» للنشر.

«أرجح الآراء». وفى ذلك تنكّر لأصول العملية القضائية التى تتطلب وجود نص قانونى واضح، متفق عليه، يطبق على جميع الحالات المتماثلة. وذلك أمر مفتقد فى التراث الفقهى الذى تكثر فيه الخلافات، وتتعدد الفروض والعلل التى لا تنتمى إلى واقعنا المعاصر، الأمر الذى يُخلّ بمبدأ الشرعية لعدم وجود قاعدة فقهية واحدة تظلل الجميع، بعيدا عن شقة خلاف التفسير والاجتهاد.

أما مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية ذاتها فترجع - فيما يؤكد محمد نور فرحات - إلى أن حكم النقض ينحو منحى تقليد مذهب بعينه، ويحث غيره على اتِّباع هذا التقليد بما يشبه النص التشريعى، هذا بينما يذهب كثير من الفقهاء إلى أن إلزام القاضى باتِّباع نص معين قد يبطل ولاية القاضى. ولذلك يقول ابن قيم الجوزية فى كتابه «أعلام الموقعين» ردا على من أجازوا التقليد والاستنان بالرجال: «وأعجب من هذا أنهم مصرحون فى كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه، وأنه لا يحل القول به فى دين الله، ولو اشترط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته، ومنهم من صحح التولية وأبطل الشرط»(١٧٩/٢). ويخلص ابن القيم من ذلك إلى قوله «فإذا بطل التقليد بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التى يجب التسليم لها، وهى الكتاب والسنة، وما كان فى معناهما بدليل جامع».

وأتصور أن تأكيد الحكم اتباعه «أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة» يكشف عن علاقة اختيار الحكم ما رآه أرجح أقوال المذهب بالمقصد الذى قصد إليه، وذلك على الوجه الذى ينعكس به المقصد على اختيار ما يغدو - دون غيره - أرجح أقوال المذهب، تأكيدا للانحياز الفكرى الذى لم يتحول إلى عنوان للحقيقة. وآية ذلك موقف حيثيات الحكم من إلحاح الدفاع على أن نصر أبوزيد كان، ولايزال، متمسكا بدينه (وهو قول حق بشهادة كل من عرفوا الرجل) وأنه لم يُسأل فى دعوى ردته، ولم يُناقش فيما كتبه، ولم يستتاب، فإن حيثيات الحكم ترد على ذلك بأن نصر أبوزيد لم يتبرأ من كتبه التى ثبتت ردته بما ورد فيها (ص٣٢). ولا تنتبه الحيثيات إلى مغالطة القياس، واستحالة تبرؤ كاتب من كتب قصد بها إفادة دينه، وردّ فى غيرها على التهم التى استندت على بعض نصوصها المقتطعة من سياقاتها بما يثبت صحة إسلامه، وعرض ذلك على المحكمة الابتدائية، ثم الاستئناف، ثم النقض.

وتبرر حيثيات الحكم موقفها بأرجح أقوال مذهب أبى حنيفة، وبأن «المرتد لا ملة له ولايقر على ردته ولا على ما اختار، واستتابته مستحبة على الراجح فى هذا المذهب، فيعرض عليه الإسلام، فإن كانت له شبهة كشفت له، إلا أن هذا العرض غير واجب بل مستحب». وهو موقف يعلن عن تشدده بنفسه، وعن مقصده بعبارة

واضـحـة، سـواء فى رفض الأصلح للمدَّعى عليه من فقه المالكية، أو فى رفض أى اجتـهـاد فقـهى مـغاير، حـتى لو كان اجتـهاد فضيلة مـفتى الدولة كلهـا. وتبـرير الحكم رفض «المستـحب» بعـدم وجـوبه لايعنى سوى الإصرار على إعدام مفكر مخالف فى الرؤية، مختلف فى الاتجاه. وتبرير التبرير بأن الدعوة قد بلغته وأنه لم يتبرأ مما فعل تفسـده الوقـائع التى قـدمـهـا الدفـاع، وهو ليس سـوى حيلة للهروب من المأزق الذى صنعته فتوى المفتى، المأزق الذى لم تستطع أن تـهرب منه حيـثيات الحكم حتى بالقول إن الاستتـابة لاتؤثر فى القضاء بالتفريق ما دامت قد ثبتت الردة، تلك التى لم تثبت قط.

وتتـجلى أوجه أخرى من العقلية التى صدرت عنها حيثيـات الحكم فى موقفـه من الحسبة، فالحكم يوافق ما سبق فـى حيثيـات الاسـتئناف من أن الحسـبـة من فـروض الكفاية، وتصـدر عن ولاية شـرعية أصلية بوصفـها حـقـا من حقـوق الله، إذا تركه المسلمون جميعا أثموا لتـخليهم عن واجب كفائى. ولذلك لايمكن قبول القول بانتـفاء مـصلحـة رافـع هذه الدعوى. ويدعم حكم النقض بذلك حكم الاسـتـئناف رغم كل مـا سبـق قوله عن الحـسبـة، وعن تاريخـهـا وصفاتها، وضـرورة عـدم استـخدامـها وسيلة لإقحام القضاء فى صراع الأفكار أو صراع التفسيرات والتأويلات. وكان يمكن للحكم أن يلجأ إلى ما يسميه القانونيون «القانون الأصلح للمتـهم» تأكيدا

للعدل، ومن ثم قبول التقييد الذى وضعه قانون تنظيم إجراءات الحسبة الذى أصدره مجلس الشعب، وقبول القانون الخاص بتعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات الذى استلزم وجود مصلحة قائمة ومباشرة ومحققة فى دعوى الحسبة، والذى فرض التعديل بأثر مباشرى وفورى، الأمر الذى أوجب على المحاكم رد كل الدعاوى التى لم يصدر فيها حكم بات (وحكم النقض حكم بات) إلى النيابة.

ولم يفعل حكم النقض ذلك لأنه لم يكن يهدف إلى توظيف «القانون الأصلح للمتهم» وإنما إلى تطبيق ما يثبت الحكم المسبق على المتهم. ولذلك بررت حيثيات الحكم رفض القانون الجديد بأنه «يطبق بأثر مباشر على الوقائع والمراكز القانونية التى تقع أو تتم بعد نفاذه، ولايسرى بأثر رجعى على الوقائع السابقة عليه، فلايجوز أن يمس ما يكون قد انقضى من مراكز قانونية فى ظل القانون الجديد، وتخضع الدعوى من حيث شروط قبولها وإجراءاتها للقانون السارى وقت رفعها» (ص١٠). وكان ذلك يعنى تجاهل ما نص عليه القانون من إشارة صريحة إلى القضايا التى لم يصدر فيها حكم بات، وقضية نصر من هذا النوع. وتضيف الحيثيات إلى ذلك أنه لما كان القانون الجديد لم ينص صراحة على إسقاط الأحكام النهائية (أحكام الاستئناف) الصادرة فى شأن الحسبة، فإن هذه الأحكام لاتسقط بطريق الاستنتاج.

وقد كانت هذه النقطة، تحديدا، محل خلاف أساسى بين هيئة الدفاع التى ضمت أبرز رجال القانون وأساتذته فى مصر وهيئة المحكمة التى كان يرأسها محمد مصباح شرابية نائب رئيس محكمة النقض. وكانت هيئة المحكمة حددت جلسة لسماع الدفاع، وقررت فى الثانى والعشرين من إبريل سنة ١٩٩٦ حجز الدعوى لإصدار الحكم فيها لجلسة الرابع والعشرين من يونيو. وخلال هذه الفترة، صدر القانون رقم٨١ لسنة ١٩٩٦ بتعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات تعديلا يقصم ظهر الطعن المبسوط عليها، ويهدر القيمة القانونية للحكم الصادر من محكمة الاستئناف فيما يقول المستشار إبراهيم صالح من الدفاع. ولذلك تقدم الدفاع بطلب إلى المحكمة لإعادة الدعوى إلى المرافعة، مرفقا به صورة التشريع الجديد الذى يعد نافذا، إعمالا لقاعدة الأثر الفورى المباشر، ومع صورة التشريع تقرير لجنة الشؤون الدستورية والتشريعية والمذكرة الإيضاحية للقانون. ولكن المحكمة رفضت ذلك كله، وقررت مدّ أجل الحكم لجلسة الخامس من أغسطس التى أصدرت فيها الحكم. ولو استجابت المحكمة لطلب الدفاع لأمكن أن يتغير وجه الرأى فى الدعوى - فيما يقول المستشار إبراهيم صالح الذى هو أدرى بقواعد محكمة النقض من غيره، فقد كان نائبًا لرئيسها («روز اليوسف» ١٩٩٦/٨/١١).

ويشبه موقف محكمة النقض من مبدأ الحسبة موقفها من مبدأ التأويل، وهو المبدأ الذى تدور حوله كل القضية، خصوصا أن أغلب ما كتبه نصر أبوزيد إنما هو تأويل لنصوص دينية أو نصوص بشرية من وجهة نظر اعتزالية عقلانية، وكل الاتهامات التى وجهها إليه خصومه ليست سوى تأويل لنصوصه من وجهة نظر تقليدية معادية للنظر الاعتزالى العقلانى، ومحاولة قاضى الاستئناف تبرير حكمه بشرح النصوص التى اقتطعها هو ليست سوى تأويل مضاف من وجهة النظر نفسها المناقضة لوجهة النظر التى انطلق منها تأويل نصر أبوزيد، وما فعله قاضى النقض ليس سوى تأويل أخير، اتخذ صف ما سبق إليه قاضى الاستئناف من تأويل.

وصحيح ما تقوله حيثيات الحكم (ص٢٣-٢٤) من أن التأويل لايخرج الباحث من أصول الشريعة والعقيدة ومقاصدها وأركانها ومبانيها، وأن له ضوابط ومعايير، وإلا كان سبيلا لأصحاب الهوى للمروق من شرع الله والانفلات من كل نص شرعى وتشريع بما لم يأذن به الله إلى ما يفضى إلى الضلال والإضلال. وليس من التأويل مهاجمة النصوص الدينية والاستهزاء بها وإهدارها بقصد النيل منها، ووصف الالتزام بأحكامها بالتخلف، والدعوة إلى ترك شرع الله إلى ما سواه، وإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة. كل ذلك صحيح، لكن من الذى يضع ضوابط

تأويل العلماء الذين اكتملت لهم أدوات التأويل؟ هل هم علماء أصول الفقه؟ وفي أي مذهب؟ وماذا عن غيرهم من القدماء الذين كتبوا في التأويل، ومنهم الفلاسفة وعلماء اللغة والبلاغة؟ ومن الذي يصف هذا التأويل بالإسلام، ويصف نقيضه بالخروج على الإسلام، خصوصا إذا اختلفت تأويلات التيارات الإسلامية، وأعلن كل تيار أن تأويله هو الأقرب إلى روح النصوص الدينية ومقتضياتها؟ هل نعطي فريقا من المسلمين سلطة تكفير غيره، فيصبح كل اجتهاد مغاير قابلا للتكفير، أو يصبح كل تأويل اعتزالي تأويلا كافرا من وجهة نظر أهل السنة؟ أو تأويل الشيعة كفرا من وجهة نظر الأزارقة والأباضية؟ أو تأويل الصوفية كفراً من وجهة نظر الأشاعرة ؟ وإذا انتقلنا إلى كتابات نصر أبو زيد، فلماذا تكون تأويلاته كفراً، وهو لم يقل مرة واحدة، وعلى نحو صريح، قولا مباشرا أو حتى غير مباشر يثبت الكفر عليه؟

ولماذا هذا الحرص الغريب على تكفير من يعلن عدم كفره، ولم يكف عن نسبة تأويلاته إلى مقاصد الدين، ولم يعرف له أو عنه علماء ثقات مهاجمة النصوص الشرعية أو الاستهزاء بها أو إهدارها للنيل منها، كما لايوجد في المتهم من كتاباته قرينة واضحة، لاتقبل التأويل المضاد؟! ولماذا نعطي الحق لخصومه أن يتأولوا نصوصه تأويلا تكفيريا، ولانعطي للمدافعين عنه حق أن

يتأولوا هذه النصوص بما ينفى عنها الكفر؟! ولماذا نأخذ تأويلات المكفرين ولا نأخذ تأويلات الذين يثبتون الإسلام؟!

ويلفت الانتباه، من هذا المنظور أن حيثيات حكم النقض تصر على ما لم تثبت صحته من تقليص دلالة «النص» فى كتابات نصر أبوزيد فى معنى «النص القرآنى» أو «النص الإلهى» وحده، وعلى قبول كل تأويلات قاضى الاستئناف، ضاربة عرض الحائط بكل ما قدمه الدفاع من تأويلات مضادة، ونصوص تنقض اجتهادات حيثيات الاستئناف التأويلية. وتتجاهل حيثيات النقض كل ما كان مطروحا على الاستئناف، وما أضيف إليه فى العرض عليها، بحجة مؤداها أن كل ذلك لايلزم محكمة الموضوع (الاستئناف) فيما جاء به، ومن ثم لايلزم محكمة النقض، فإن كل ما قدم لايعدو أن يكون جدلا فيما لمحكمة الموضوع من سلطة فهم الواقع فى الدعوى وتقدير الأدلة، وهو ما لايجوز إثارته أمام محكمة النقض (ص٢٥).

نأتى إلى مبدأ الاجتهاد الذى تتوقف عنده حيثيات حكم النقض، وتقف منه موقفا يدل على المنحى الفكرى الذى تنبنى عليه، فهى لاتعرف معنى للاجتهاد إلا ما حدده الفقهاء «على أرجح أقوال» المذهب الذى اختارته، متجاهلة فى ذلك كل مفاهيم الاجتهاد التى تركتها التيارات الإسلامية المختلفة فى تراثنا، خصوصا تلك التى

سعت إلى التوفيق بين النصوص الدينية الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير، أو فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال. وتقدم الحيثيات تعريفها للاجتهاد على النحو التالى:

«الاجتهاد فى اصطلاح فقهاء الشريعة هو بذل الفقيه وسعه لاستنباط الحكم الشرعى العملى من الدليل الشرعى، وما كان من النصوص قطعى الثبوت والدلالة لامحل للاجتهاد فيها، ولا مجال للاجتهاد فى المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، وإنما يكون الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو ما ورد فيه نص غير قطعى الثبوت أو غير قطعى الدلالة».

ولو تركنا التعميم فى عبارة «فقهاء الشريعة الإسلامية» التى تتناقض وإلحاح الحيثيات على «أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة» النعمان، فإنه يمكن ملاحظة أن التحديد الفقهى الخالص للاجتهاد على هذا النحو تجاوزه كتابات نصر باتساع أفقها الذى لم يحصر نفسه قط فى «استنباط أحكام الشرع العملى من الدليل الشرعى». وأضيف إلى ذلك أن هذه الكتابات لم تتعرض لما يتعلق بمجالات التوحيد إلا على سبيل التنزيه حسب تصورها الاعتزالى، وأنها لم تشكك فى أصول الإسلام قط، وكان مجال اجتهادها تأويل النصوص البشرية، من حيث هى مفاهيم بشرية عن الدين

تعكس علاقة الفهم بالواقع الذى تولّدت عنه. ومنطلقها فى ذلك أن أوضح النصوص البشرية يمكن أن تنطوى على مسكوت عنه له دلالاته الكاشفة فى فعل تأويله الاجتهادى. وسندها فى ذلك هو فتح باب الاجتهاد الذى حاول البعض إغلاقه، بدعوى الإحالة بينه والنصوص غير قطعية الثبوت أو غير قطعية الدلالة كما تفعل حيثيات النقض. ولكن هذا الباب يصعب إغلاقه، خصوصا أن هذه النصوص نفسها لم يكن يراها الجميع كذلك، وإلا فما سبب تعدد المذاهب الفقهية ومدارس التفسير الإسلامى وصراع المتكلمين والفلاسفة والفقهاء فى الوقت نفسه؟! ولماذا لجأ الفقهاء إلى اعتبارات الاستحسان والعرف والمصالح وسد الذرائع واعتبار المناط والمآل؟! وهذه كلها أدوات أصولية أنتجت أحكاما شرعية مخالفة لظاهر النصوص قطعية الثبوت والدلالة.

ويمكن أن نضع فى باب الاجتهاد موقف حيثيات النقض، دعما لحيثيات الاستئناف، فى مسألة حكم السنة المطهرة وضرورة الأخذ بها. وهى مسألة أجدنى أوافق فيها محمد نور فرحات فى ملاحظته أن حيثيات الحكم لاتفرق بين السنة التى قصد بها التشريع الزمنى، والسنة التى قصد بها الفصل فى الخصومات وليست تشريعا، وأفعال الرسول البشرية التى ليست سنة على الإطلاق. هذه التفرقة من دعائم أصول الفقه. والجهل بها أحد

الأسباب الكبرى لما يعانيه العقل الإسلامى اليوم من التباس وتخبط فيما يقول محمد نور فرحات، وإذا كانت كل السنة تشريعية ملزمة كما تذهب حيثيات حكم النقض، فلماذا لم تطبق دلالات ما يرويه المؤرخون المسلمون من أن زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تزوجها ابن خالتها أبو العاص قبل الهجرة وهو على دينه، واستمرت معه حتى هاجر الرسول، وبقيت هى فى مكة مع زوجها وهو على دينه، فلما أُسر زوجها فى موقعة بدر افتدته بقلادة أمها خديجة، فأطلقه الرسول على أن يسرّح زوجه، ولما دخل إلى الإسلام بالمدينة ردّها إليه الرسول زوجا. ويقول المؤرخون إنه لم يحدث زواج جديد وإنه على العقد الأول (الشيخ محمد الخضرى، تاريخ الأمم الإسلامية ١/١٥٤). وينتهى محمد نور فرحات من ذلك إلى أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم هى سنة الرحمة والرفق والمودة، وليست سنة القسوة والعنف ونوازع السياسة المتقلبة.

وأتصور أن النتيجة الطبيعية لإغلاق أبواب التأويل والاجتهاد، ومعاقبة من يتوسع فيها بأفظع العقوبات، تلقى بظلالها على مفهوم «الردة» فى حيثيات حكم النقض المتابع لحكم الاستئناف، وتجعل من «الردة» سلاحا لعقوبة المجتهدين والمتأولين، فى حالة تباعدهم عن ما يقرر البعض، اجتهادا وتأويلا، أنه صحيح الدين. ولا داعى - والأمر كذلك - إلى سؤال المفكر الذى قرر هؤلاء

البعض تكفيره وإعلان ردته، فالسؤال قد يجر إلى الإجابة التى تنفى التهمة. وممنوع كل المنع قبول أى فتوى - حتى لو كانت من المفتى - تؤدى إلى تلمس وجه إيجابى فى تأويلات المحكوم عليه، فالأهم من المفتى إنجاز الحكم الذى يحمل رائحة السياسة والمذهبية لا رائحة الدين. ولاسبيل - والأمر كذلك - إلى قبول شهادة الناس فى المحكمة علنا، خصوصا العلماء، فمثل هذا القبول قد يفتح أبواب الرحمة. ولايجب سؤال الأستاذة الجامعية التى تعرف من خبايا زوجها المفكر ما لايعرفه غيرها، أو قبول شهادتها عنه، أو أخذ رأيها فى الحياة معه أو مفارقتها، فكل ذلك فتح لاحتمالات الشك فى الحكم الذى سبق صدوره من هذا البعض مع سبق الإصرار والترصد. وإذن، فليصرخ علماء الدين ما شاءوا، أو يقولوا: لا حكم بالردة على من قال: أنا مسلم، وإن القرآن لم يضع حدا لها؛ فكل ذلك لاجدوى منه مادام الحكم قد صدر من تيار إسلامى بعينه لإرهاب تيار مقابل من المفكرين وأصحاب الاجتهادات المحدثة.

الطريف أن حيثيات حكم النقض - فى النهاية - تبرر حكم الاستئناف بالصالح العام، انطلاقا من أن ارتداد المسلم ليس أمر فرد وإنما هو شأن جماعى، يمس المجتمع والدولة، وأن التفريق بينه وزوجه وفصله من عمله وسلبه ما يملك، ومن ثم إهدار دمه وإباحة

قتله لمن شاء، حفاظ على النظام العام للمجتمع، علما بأن هذه الردة المزعومة لم تثبت إلا فى أوهام تأويلية انتهى إليها الذين حكموا بالكفر، اتفاقا فى المذهب الفكرى والعقلية السائدة، وعلما بأن المجتمع كله، ممثلا فى هيئاته ومؤسساته المدنية، رفض هذا الحكم بالردة واحتج عليه بعشرات الوسائل، وعلما بأن الجامعة التى ينتسب إليها المحكوم عليه لم تغير موقفها منه، فعملت على ترقيته إلى أرفع درجاتها، وظلت حافظة له وظيفته العلمية وهو فى غربته، وعلما بأن الهيئات التشريعية قد عملت على سدّ الثغرات القانونية التى سمحت بإساءة استخدام دعاوى الحسبة، فأصدرت قانون تنظيم إجراءات الحسبة، وجعلت الأمر كله للنيابة العامة، واستكملت الثغرات بإصدار القانون رقم٨١ لسنة١٩٩٦ الذى ينفى عن من أقاموا الدعوى أصلا حق إقامتها، ونصت مواد القانون على فورية تنفيذه على كل القضايا التى لم يصدر فيها حكم بات، وحاول العقلاء من رجال الدين، وعلى رأسهم المفتى، فتح السبيل لقضاء النقض بإلغاء الدعوى، وبُحَّ صوت الدفاع فى توضيح الأمر، ولكن المحكمة أصمت آذانها عن ذلك كله، وأصدرت حكمها الذى ترك أبلغ الضرر على كل المستويات، ووضع الجميع - بما فيهم الدولة نفسها- فى مأزق لم يحدث من قبل.

- ٣ -

وكان السكوت على حكم النقض الجائر يعنى قبول جوره. ولذلك انفجرت أصوات الاحتجاج على الحكم الذى صدم الجميع، وتوالت المؤتمرات والتجمعات، وصدرت عشرات البيانات، وتعددت أشكال الاحتجاج إلى درجة لم تشهد لها مصر مثيلا. وصدرت أعداد وأعداد من كل الصحف والمجلات، خصوصا تلك التى أخذت على عاتقها الدفاع عن حرية الفكر، والوقوف فى وجه دعاوى الحسبة. وحملت هذه الأعداد آراء أهل القانون التى غلب عليها استنكار الحكم، وتفنيده بعد إعلان حيثياته، كما حملت هذه الأعداد آراء ودراسات المثقفين المصريين الذين لم يقصروا فى شجب الحكم إدراكا منهم لخطورته. وفى هذا السياق، أصدر المجلس الأعلى للثقافة بيانه (نشرته «روزاليوسف» فى ٩٦/٨/١٩) الذى أكد فيه وقوفه مع حرية الفكر والإبداع، انطلاقا من دور المجلس التنويرى فى المجتمع، وتأكيدا لحضوره الإبداعى فى الأمة، وتمثيلا لكل مثقفى مصر على اختلاف تياراتهم واتجاهاتهم العقلانية التى تؤمن بالحرية مبدأ أساسيا فى صنع المستقبل الواعد. ومضى بيان المجلس قائلا:

«إن احترامنا للأديان السماوية يدعم موقفنا الدائم من الحرية، ويؤكد وعينا المتصل بأهمية تحرير المبدع

س الخوف، وتشجيع الفكر على الاجتهاد الخلاق.
ونحن ندرك أن ديننا الاسلامي في مقدمة الديانات
التي تدعو إلى التسامح والمجادلة بالتي هي احسن،
فهو دين ينبذ القمع والارهاب، ويرفض الحجر على
الاجتهاد، ويدعو إلى اعمال العقل بما يؤكد حق
الاختلاف، ويضع احترام الاختلاف أساسا للحوار
الذى هو علامة التقدم والتطور فى الأمم. والذين
يحاولون إرهاب المفكرين بدعاوى الحسبة، ويحاولون
توريط القضاء في اختلافات الفكر وصراع الاراء،
إنما يتناقضون ومبادئ الاسلام السمحة، ويهددون
سلامة العقد الاجتماعي للمجتمع المدنى الذى يقوم
على احترام حق الاختلاف وحرية الرأى والاجتهاد».

وكان بيان المجلس الاعلى للثقافة مثالا لغيره من البيانات التي صدرت عن هيئات المجتمع المدنى. كما كان البيان استمرارا لموقف المجلس الذى سبق أن أعلن عنه فى اجتماعه الثانى والعشرين الذى انعقد فى السابع عشر من يونيو سنة ١٩٩٥، حين عبّر عن شعوره بالصدمة من حكم الاستئناف الذى صدر ضد اجتهادات نصر أبوزيد المفكر.

ولم تتردد جماعات التأسلم السياسى فى إظهار فرحها بحكم النقض، وتولّت «جبهة علماء الأزهر» الهجوم التكفيرى على معارضى الحكم فى بيان وصفهم بأنهم «على الإنسانية متآمرون، وعلى شرع الله متطاولون، بعد ما قادوا حملة بذيئة للتطاول على أحكام الله والقضاء». ورأت الجبهة أن حكم محكمة النقض «تأسس على أن عقد العقود – وهو الإيمان بالله – انهار فى حق المحكوم عليه». وقد عبّر الأمين العام للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان عن انزعاجه من بيان «جبهة علماء الأزهر». ووصف البيان بأنه «محاولة جديدة لإثارة مواجهة بين منظمات حقوق الإنسان والقضاء المصرى الذى نحترمه ونقدره». ورأى أن ما جاء فى البيان «ابتزاز معنوى جديد، يحاول فرض نوع من الإرهاب الفكرى لتخويف فعاليات المجتمع المدنى من التعبير عن وجهة نظرها إزاء ما تم الاستناد إليه فى إصدار الحكم». ولم يفت حزب التجمع إصدار بيان يؤكد أن الحكم «دخل بمصر إلى مرحلة جديدة، عنوانها مصادرة البحث العلمى وإهدار حرية الفكر والتعبير باسم الدين، وإضفاء مشروعية على ما تقوم به الجماعات المستترة باسم الدين من إرهاب وملاحقة المفكرين».

أما هيئة الدفاع عن نصر أبوزيد التى ضمت نقيب المحامين فقد أرسلت مذكرة خاصة حول الحكم إلى السيد رئيس الجمهورية،

نشـرتها مـجلة «روزاليوسف» فى ٩٦/٨/١٢، وصفت فـيـهـا الحكم بأنه «كارثة قومية بكل المقاييس» لأسباب عديدة، أولها أنه أول حكم فى تاريخ القضـاء فى مـصـر يقضـى بتكفـير مفكر أعلن اجتـهاده بالرأى فـى أبحـاث وكتـابات علمـيـة، مـشكلا بذلك سـابقـة لمحكمـة النقض تـخالف مبادئها المسـتقـرة فى هذا الشأن، خـصوصـا أن الحكم لم يضـع فى اعتباره أنه يثبت تكفير مواطن مسلم ظل يردد الشهادة بألا إله إلا الله وأن محمداً رسـول الله، وأثبت ذلك فى ورقة رسمـيـة قدمت للمحكمة، وأصدر على أساسها مفتى الدولة فتواه بعدم إمكان الحكم بالردة إلا بعد مناقشة. وثانى هذه الأسباب أن الحكم صدر بالمخالفة لصريح نص القانون ١٩٩٦/٨١ الذى قضى بإلزام جميع المحاكم بما فى ذلك محكمة النقض أن تقضى برفض كل قضية مرفوعة من غير ذى صفة أو مصلحة شخصية مباشرة، مادام لم يصـدر فـى القـضـيـة حكم بات، وكذا بالمخـالفـة لأحكام النقض التى استقرت على سريان القوانين المتعلقة بالنظام العام على جميع الإجراءات والتصرفات اللاحقة على صدور القانون، حتى لو اسـتندت إلى وقـائع وإجـراءات صـحـيـحـة سـابقـة على صـدوره. وثالث الأسباب أن الحكم سبب أضراراً فادحة لسمـعة مصـر فى المحـافل الدوليـة، ومثّل ضـربة قـاصـمـة لآفـاق ازدهـار الاقـتـصـاد المصرى على المستوى العالمى، وتهديدا لمناخ الاستثمار، كما مثّل

لطمة قاسية لحرية الفكر وحرية الرأى فى مصر، وانتصارا لتيار الإرهاب الفكرى الذى يستتر وراء الدين الإسلامى مستخدما فى ذلك آليات النظام القضائى فى مصر، كما أنه أصاب سمعة ومصداقية القضاء المصرى بأضرار بالغة، وعلى رأسه محكمة النقض بصفتها المحكمة العليا المسؤولة عن سلامة تطبيق القانون فى مصر.

ولم يفت هيئة الدفاع فى المذكرة الموجهة إلى رئيس الجمهورية، تأكيد حتمية المضى فى مواجهة الخطر المتزايد لتيار الإرهاب الفكرى المستتر برداء الدين، وهو التيار الذى نجح فى استخدام آليات النظام القضائى لخدمة أغراضه السياسية، الأمر الذى يستلزم التعاون الصادق بين أجهزة وزارة العدل وهيئة الدفاع فى مواجهة هذا الخطر، وفى العمل المشترك لمواجهة المأزق الذى صنعه حكم محكمة النقض، فذلك هو السبيل الوحيد - فيما تقول المذكرة - لمجاوزة المحنة، ومعالجة الآثار السيئة التى لحقت بسمعة مصر ومناخ الاستثمار فيها، كما لحقت باستقرار نظامها القانونى والقضائى.

وكانت هيئة الدفاع اتصلت فور صدور الحكم بالسيد المستشار وزير العدل، وعُقِدَ لقاء بوزارة العدل لمناقشة أبعاد الموقف، وتم الاتفاق على إبطال هذا الحكم بوقف تنفيذه، والتماس

إعادة النظر فيه. وكان السبيل الوحيد لإعادة النظر في الحكم هو مخاصمة الدائرة التى أصدرته بموجب تقرير يتضمن الأخطاء المهنية الجسيمة التى وقعت من الدائرة فى حكم النقض المشار إليه، وذلك لنظره فى دائرة أخرى من دوائر محكمة النقض التى تقضى بجواز المخاصمة ثم تحيلها إلى الدوائر المجتمعة بمحكمة النقض. ويبطل الحكم إذا قضت المحكمة بصحة المخاصمة. وقد حاولت هيئة الدفاع ضم النيابة العامة إليها فى هذه المخاصمة التى هى الأولى من نوعها، وذلك من منطلق أن النيابة العامة هى الأمينة على مصالح المجتمع، وبوصفها طاعنة وصاحبة مصلحة فى إبطال حكم النقض.

وأهابت هيئة الدفاع بقضاة محكمة النقض، تمهيدا للمخاصمة، إثبات قدرة المحكمة على التصدى لأى خطأ فى القانون وتصحيحه، حتى لو كان صادرا من إحدى دوائرها، فمحكمة النقض بتاريخها الحافل فى الدفاع عن حرية الفكر وحرية الرأى فى مصر، قادرة على مجاوزة هذه المحنة، والدفاع عن سمعتها وسمعة النظام القضائى فى مصر وحمايته من أية شبهة للانحراف. ولم تنس هيئة الدفاع تأكيد ثقتها فى محكمة النقض، وتأكيد حرصها على سمعة القضاء المصرى، ودليل ذلك ما يصرح به أعضاء هيئة الدفاع فى داخل مصر وخارجها عن تاريخ وحاضر

القضاء المصرى المجيد.

وحرصت هيئة الدفاع على توضيح هذا البعد الأخير بتأكيدها فى بيان ثان أصدرته، ونشرته «روزاليوسف» (فى ٩٦/٨/١٩)، أن تكوينها منذ البداية، وتطوعها لمباشرة قضية نصر أبوزيد أمام محكمة النقض، لم يكن دفاعا عنه فحسب، ولا أداء مهنيا مجردا، وإنما كان دفاعا عن حرية الفكر وحرية الرأى، ودفاعا عن الإسلام وعقلانيته وسماحته، وعن سمعة مصر واستقرار حكم القانون فيها. ومن يدافع عن الحرية وحكم القانون، فيما يقول البيان، لا يمكن إلا أن يدافع عن استقلال القضاء وحيدته وكرامته، فالقضية واحدة لا تتجزأ. وبالمثل، فإن محكمة النقض، المحكمة العليا، رمز استقلال القضاء التى أثبتت على مدى تاريخها أنها كانت دوما حصنا للحريات، لا يمكن إلا أن تستمر فى الدفاع عن حرية الرأى وحرية الفكر، ولذلك فهى قادرة بذاتها على تصحيح كل مخالفة لحكم القانون، حتى وإن صدرت من إحدى دوائرها.

ومن الجدير بالذكر أن هيئة الدفاع كانت قد كاشفت محكمة النقض فى جلستها التى انعقدت فى الحادى عشر من مارس سنة ١٩٩٦ بأن وجدانها يخالطه الشك والمظنة فى حيدتها، وأنها تعلن ردها وعدم اطمئنانها لصلاحيتها لنظر الطعن للأسباب المسطورة فى المذكرة التى قدمتها الهيئة إلى المحكمة. وقد اضطرت المحكمة

إلى تأجيل الطعن إلى جلسة الخامس والعشرين من الشهر نفسه لاتخاذ إجراءات الرد. ولكن هيئة الدفاع تراجعت عن طلبها، ورأت عدم السير فى هذا الطريق باعتباره أبغض الحلال فى هذا السياق والمجال. وتصورت هيئة الدفاع أن تخليها عن الرد يمكن أن يدفع المحكمة إلى أخذ زمام المبادرة، وتتنحى بنفسها عن نظر الطعن بتًا للثقة، ولكنها آثرت السير فى الطريق إلى نهايته. وأضافت إلى ذلك رفض طلب هيئة الدفاع إعادة الدعوى إلى المرافعة بعد صدور القانون رقم ٨١ لسنة ٩٦. وكان فى رفض المحكمة ما أضاف إلى شكوك هيئة الدفاع، بعد أن ترامى إلى علمها ما ترامى من أقوال صدرت عن بعض هيئة المحكمة، وهى أقوال كان لها صداها - بعد ذلك - فيما نشرته مجلة «صباح الخير» (١٧/٩/٩٦) من أن قاضى النقض الذى أيّد حكم الاستئناف... «له كتاب فى السوق، يتحدث عن القضاء فى الإسلام، ويحمل شعارات الجماعات الدينية: وما الحكم إلا لله».

وقد دعم هيئة الدفاع فى طلب مخاصمتها دائرة محكمة النقض التى أصدرت الحكم جمع كبير من رجال وفقهاء القانون وأساتذته، اثنان من نواب محكمة النقض السابقين، أولهما المستشار إبراهيم صالح الذى نقض حكم النقض (راجع- مثلا- «روزاليوسف» عدد ١٢/٨/٩٦) وثانيهما المستشار مهران حسن

مهران الذى نشر له صلاح منتصر رأيه فى جريدة «الأهرام» (راجع القسم الثانى على وجه الخصوص فى عدد ٩٦/٩/١). وكان اجماع هذا الجمع على ان الحكم الذى أصدرته دائرة الأحوال الشخصية بمحكمة النقض فى قضية نصر أبو زيد حكم باطل، صدر وليد خطأ مهنى جسيم، وقع فيه أعضاء دائرة النقض الذين اصدروا الحكم. وذلك لأسباب ثلاثة نشرت تفاصيلها جريدة «أخبار اليوم» فى عددها الصادر فى الحادى والثلاثين من اغسطس سنة ١٩٩٦. وكان ذلك نقلا عن صحيفة دعوى المخاصمة التى قدمتها هيئة دفاع نصر فعلا يوم الخميس الحادى والعشرين من أغسطس ١٩٩٦

وكان أول هذه الأسباب انه من المبادئ المستقرة التى استقر عليها قضاء محكمة النقض أنه إذا صدر قانون جديد متعلق بالنظام العام قبل صدور الحكم فى طعن مطروح على محكمة النقض، فانه يتعين على المحكمة تطبيق هذا القانون فورا. ولا يعتبر ذلك من قبيل الأثر الرجعى للقانون، وانما هو تطبيق لقاعدة الأثر الفورى المباشر للقانون.

وثانيهما أن دائرة الاحوال الشخصية لم تكتف بخرق قانون السلطة القضائية فى شأن العدول عن مبدأ سريان القوانين المتعلقة بالنظام العام بأثر فورى مباشر، وإنما عدلت أيضا عن مبدأ

مستقر آخر، جرت به أحكام الدوائر الجنائية بمحكمة النقض. هذا المبدأ هو أن الدعوى الجنائية لا تتحرك فحسب برفع الدعوى من جانب النيابة العامة، أو المدّعى بالحقوق المدنية إلى المحكمة المختصة، وإنما تتحرك أيضا ببدء التحقيق فى الدعوى من جانب النيابة أو جانب قاضى التحقيق. وينص القانون على أنه إذا توقف الفصل فى دعوى من دعاوى الأحوال الشخصية، أو من الدعاوى المدنية، على الفصل فى دعوى جنائية، فإنه لا يجوز للمحكمة التى تنظر الدعوى المدنية أو دعوى الأحوال الشخصية أن تحكم فيها قبل صدور حكم نهائى بات، أو قرار بالأوجه فى الدعوى الجنائية التى تحركت.

ولما كان دفاع نصر أبو زيد قد طلب وقف الفصل فى الطعن المطروح على دائرة الأحوال الشخصية، بسبب أن هناك تحقيقا جنائيا بدأته النيابة العامة فعلا بشأن الواقعة ذاتها، ولم تنته منه أو تتصرف فيه، فإن دائرة الأحوال الشخصية رفضت الدفع، استنادا إلى أن الدعوى الجنائية لا تتحرك ببدء التحقيق من جانب النيابة العامة، وإنما تتحرك فقط برفع الدعوى فعلا عن الجريمة أمام المحكمة الجنائية المختصة. وفى هذا عدول من دائرة الأحوال الشخصية عن المبدأ القانونى الذى استقرت عليه أحكام الدوائر الجنائية، مما كان يوجب عليها قبل إصدار حكمها أن تعرض الأمر

على الهيئتين المدنية والجنائية لإقرارها على العدول الذى ترغب فيه. ولم تفعل دائرة الأحوال الشخصية ذلك، الأمر الذى يعد خرقا صارخا لقانون السلطة القضائية فى هذا الصدد.

أما السبب الأخير فيرجع إلى أن قضاء دائرة الأحوال الشخصية ذاتها سبق أن استقر على ضرورة استتابة المرتد قبل الحكم بردته، وذلك باستدعائه شخصيا لمناقشته فيما كتب أو قال، لعل له قصدا آخر خلاف الكفر والردة، كما استقر قضاؤها أيضا على أن مجرد قيام المدعى عليه بالردة بكتابة بيان فى طلب استخراج جواز سفر يفيد بأنه مسلم يدل على أنه لم يعد مرتدا، فلا يجوز الحكم عليه بشئ. ولم تلتزم المحكمة بذلك، وأصدرت حكمها دون الالتفات إلى الإقرار الكتابى الموثّق، ضاربة عرض الحائط بالمبادئ التى سبق أن استقرت عليها الدائرة ذاتها فى قضايا أخرى، الأمر الذى يعتبر خطأ مهنيا جسيما يستوجب المخاصمة.

وفى موازاة مخاصمة دائرة محكمة النقض، قامت هيئة الدفاع عن نصر أبو زيد بتقديم دعوى قضائية أمام المحكمة الابتدائية لجنوب القاهرة ضد وزير العدل والنائب العام وأصحاب دعوى تفريق نصر عن زوجه، وطلبوا فى الدعوى بطلان حكم محكمة النقض بتأييد التفريق، وذكرت صحيفة الدعوى أن دائرة محكمة النقض التى أصدرت الحكم عدلت عن المبادئ المستقرة

للمحكمة، مما يتعين معه إصدار الحكم من الهيئة المختصة بمحكمة النقض بأغلبية سبعة مستشارين أو من هيئتين مجتمعتين بأغلبية أربعة مستشارين حسب القانون. لكن الحكم صدر من الدائرة العادية المكون من خمسة مستشارين. وأضافت الدعوى أن الفقه والقضاء أجازا إقامة دعوى بطلان ضد الأحكام فى الحالات التى تكون فيها الأحكام غير صالحة لأداء وظيفتها، كما استندت إلى أن هناك ثلاثة مبادئ أغفلها حكم المحكمة: الأول أن الدعوى الجنائية توقف الدعوى المدنية؛ والثانى سريان القواعد القانونية بالنظام العام بأثر فورى؛ والثالث ضرورة استتابة المرتد ومناقشته فيما نسب إليه بفرض ردة صاحب الطلب.

وفى اتجاه آخر، تابعت هيئة الدفاع الدعوى المقدمة (الاستشكال) أمام محكمة الأمور المستعجلة بالجيزة بوقف حكم التفريق بين نصر أبو زيد وزوجه، وكانت المفاجأة المفرحة أن المحكمة قضت فى الخامس والعشرين من سبتمبر بوقف تنفيذ الحكم الصادر من محكمة استئناف القاهرة فى الرابع عشر من يونيو سنة ١٩٩٥ وقفا مطلقا. ويلفت الانتباه فى حيثيات الحكم أن محكمة الجيزة الابتدائية (مستعجل) قد اعتمدت بالدرجة الأولى فى حكمها بإيقاف التنفيذ على صدور القانون رقم ٨١ لسنة ١٩٩٦ الخاص بتعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات المدنية والتجارية، وهو التعديل الذى اشترط شرط المصلحة الشخصية والمباشرة

والقائمة فى رفع الدعوى. وقد رأت المحكمة أنه لما كان «المستشكل ضده لم يَدَّعِ لنفسه مصلحة شخصية مباشرة وقائمة فى تنفيذ الحكم المستشكل فيه يقرها القانون فإن جميع طلباته فى هذا الإشكال تكون مبداة ممن لا صفة له فى طلبها». ووجه المفارقة فى الموضوع أن المحكمة الابتدائية أعملت نص المادة الثالثة التى رفضت محكمة النقض الأخذ بها بحجة مؤداها أن القانون قد صدر بعد إغلاق باب المرافعة، مع أن هذا القانون نفسه، كان الأساس الذى استند عليه الدفاع فى طلبه إيقاف التنفيذ وقفا نهائيا.

وكان هذا الحكم بإيقاف التنفيذ التطور الإيجابى الذى أسهم فى إزالة بعض عتمة المأساة، وفتح بابا من الأبواب المغلقة فى البحث عن حل عادل لقضية نصر أبو زيد، كما كان هذا الحكم بمثابة السند الذى بنى عليه الدفاع دعوى إثبات صحة زواج نصر* أبو زيد وابتهال يونس، وهى الدعوى المنظورة أمام المحكمة حاليا، على أمل أن يكون حكمها الإيجابى خطوة إلى الأمام، ورفع الأمر كله إلى المحكمة الدستورية العليا، بحثا عن حل نهائى عادل لهذه القضية التى أساءت إلى الفكر والأمة وصورة الإسلام على السواء.

---

* لا يفوتنى أن أشكر الأستاذة منى صلاح ذو الفقار التى زودتنى بأوراق هذه الدعوى، وأوراق جبهة الدفاع أمام النقض، وصحف الدعاوى الخاصة بالمرحلة الحالية من قضية نصر أبو زيد.

– ٤ –

أما نصر أبوزيد فقد ظل على ما هو عليه فكريا، مثقفا مسلما يعتز بإسلامه ولايقبل الدَّنيَّةَ فى عقيدته لإيمانه أنه على الحق. ولايزال يواصل رسالته فى تقديم الإسلام تقديما عقلانيا، وتأويل نصوصه تأويلا يؤكد ما سعى إليه الإسلام من رفعة شأن الإنسان والإعلاء من كرامة العقل التى هى من كرامة المسلم. ولاتزال الجامعات الكبرى فى العالم الأوربى والأمريكى تحتفى به، وتدعوه إلى مؤتمراتها التى يرفع فيها الصوت المسلم الذى يتسم بالعقلانية، ولايتردد فى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة المهاجمين له، كما فعل مع تسليمة نسرين على نحو ما وصف أحد شهود العيان*. ولايزال يواصل جهده العلمى فى موسوعة القرآن الكريم الدولية، ولايزال مدافعا عن حق الاختلاف، حتى لو كان هذا الحق حق عبدالصبور شاهين نفسه فى الكتابة عن أبيه «آدم»، فالحق لايتجزأ عند نصر أبوزيد الذى لم يرهبه حكم النقض، بل دفعه إلى أن يجلس إلى مكتبه فى اليوم التالى مباشرة للحكم، أى فى السادس من أغسطس، ويكتب البيان الذى أرسله إلى مجلة «روز اليوسف» التى نشرته فى عددها الصادر فى الثانى عشر من

---

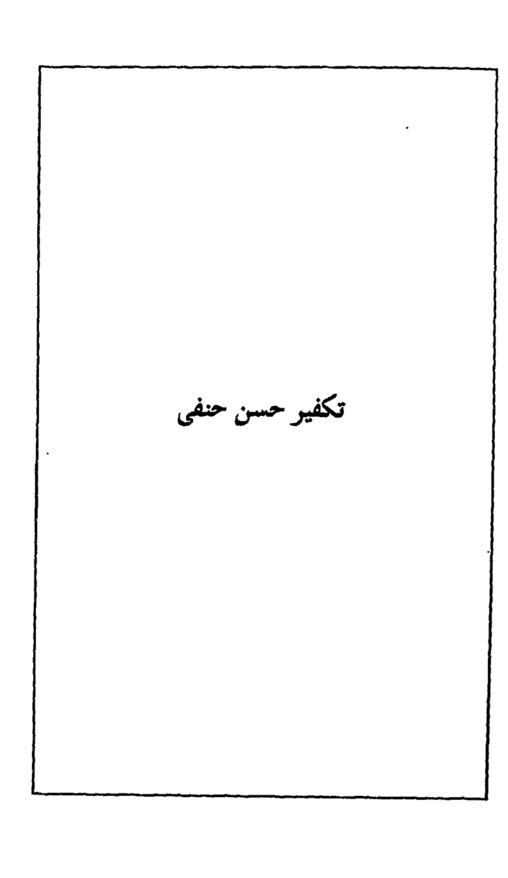
* راجع الشهادة التى نشرتها جريدة «الحياة» لمندوبها فى ندوة «لوكم» على مقربة من «هانوفر» فى ألمانيا، فى عدد (الأحد ١٩٩٦/٨/١١).

الشهر نفسه، والذى يحكى فيه حكايته التى هى حكاية الاجتهاد العقلانى من أجل رفعة الإسلام، ومن أجل تجسيد معنى الجامعة، ومن أجل الحلم بمستقبل بلده. وهى حكاية تخترقها عناصر الشر التى لاتزال باقية، تحض على التكفير بدل التفكير، وعلى الإرهاب بالتى هى أقمع بدل المجادلة التى هى أحسن. ويختم نصر أبوزيد بيانه المؤثر بقوله:

«وأخيرا يا أبناء وطنى، مسلمين ومسيحيين، يا مبدعى مصر، يا أدباءها وفنانيها ومثقفيها وكتّابها وصحفييها الباقين على العهد، يا أساتذتى وزملائى وطلابى، يا كل المحامين الذين نهضوا – منذ مايو ١٩٩٣ وحتى الآن – يحاولون الدفاع عن نضارة وجه الإسلام: أعلم أننى لست وحدى، فقد لقيت من مساندتكم ودعمكم ما هو جدير بكم، وعلىّ أن أرد الجميل فأثبت لكم أننى جدير بدعمكم ومساندتكم. والسبيل الوحيد هو الاستمرار فى العمل، والبحث والكتابة، فى أى مكان من أرض الله الرحبة الواسعة. صوتى سيكون دائما معكم فى كل معارك الحق والعدل والشرف. وستصلكم كتاباتى واجتهاداتى الفكرية من أى مكان أكون فيه، فليس الوطن مجرد مكان نعيش فيه، بل هو بالأحرى حلم

يعيش فينا. لقد صار الدفاع عن نضارة الإسلام منذ الآن أكبر من أن يكون همّا أكاديميا، صار مسألة حياة أو موت، أن نكون أو لانكون. وإذا كان شعار العالم «أنا أفكّر فأنا موجود» فليكن شعارنا «أنا أفكر فأنا مسلم».





تكفير حسن حنفي



اتهام حسن حنفى *

أحسب أننا، جميعا، تابعنا باهتمام ما أوردته الصحف المصرية والعربية من أنباء الضجة التى أثارها أستاذ أزهرى، نشر بيانا باسم «جبهة علماء الأزهر» التى يعمل أمينا لها فى تكفير المفكر المعروف حسن حنفى، وهو البيان الذى كان له أصداء فاعلة، اتسعت بها التهديدات التى صحبت البيان، ولحقت به فى الحملة التكفيرية الجديدة التى أخذ يشنها بعض رموز التطرف فى مصر، فأثار البيان ولوازمه المخاوف من تكرار وقائع قضية نصر حامد أبو زيد، ودفع الكثيرين إلى التنديد بما لاح فى تهديدات الأستاذ الأزهرى. وكان لهذه المخاوف ما يبررها خصوصا أن «جبهة علماء الأزهر» لعبت دورا ملحوظا فى عملية تكفير نصر أبو زيد، خلال عرض قضيته على المحاكم، وبعض أعضائها أسهم بكتابة تقارير تكفير بعض إنتاج نصر أبو زيد، وأمين الجبهة نفسه (الأستاذ الدكتور يحيى إسماعيل) من الناشطين فى دعاوى التكفير.

وأتصور أن هذا الوضع هو ما جعل الحياة الثقافية تسترجع الترابطات المحزنة لقضية نصر أبو زيد التى لا تزال دلالاتها ماثلة فى الأذهان، كأنها النذير لما هو آت بعدها، وسائر على دربها.

* جريدة الحياة، ٢٣ يونيو ١٩٩٧.

ولذلك انشغلت الحياة الثقافية بالقضية الجديدة، دفاعا عن حق الاجتهاد وحرية التفكير مرة أخرى. وترك الكُتَّابُ على الفور ما كانوا قد أخذوا ينشرونه من ردود على المرشد العام للإخوان المسلمين فى مصر، ذلك الذى أنزل أقباط مصر فى الدرجة الثانية من سلم المواطنة، وطالب بإبعادهم عن الجيش مشكّكا فى ولائهم الوطنى، داعيا إلى إجبارهم على دفع الجزية مقابل حمايتهم فى وطنهم. وبقدر اندفاع الأقلام إلى الرد على هذه الدعوى التى هاجمها رئيس الجمهورية فى واحدة من خطبه، لما تنطوى عليه من جهل بروح العصر وعداء للمجتمع المدنى وتهديد لوحدة الأمة ومخالفة صريحة لدستور الدولة وقوانينها القائمة، فإن الأقلام نفسها اندفعت إلى الانصراف عن المرشد العام، واستبدلت بكلامه دعوى الأستاذ الأزهرى التى تحولت إلى خطر جديد، فيما بدا على أنه حملة جديدة لا على حسن حنفى وحده بل على حرية التفكير بوجه عام وحق الاجتهاد فى علوم الدين بوجه خاص.

وطرحت تبريرات فردية للبيان التشهيرى الذى استهل به أمين جبهة علماء الأزهر الحملة التكفيرية على حسن حنفى، أهمها أن الأستاذ الأزهرى اعترض على ما قام به عميد كليته، كلية أصول الدين، من دعوة حسن حنفى، فى مارس ١٩٩٧، إلى الإسهام فى ندوة تقيمها الكلية عن شيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت الذى

عرف ببعض اجتهاداته التى خالف فيها العناصر الأكثر محافظة فى الأزهر، وذلك بحجة أن حسن حنفى ينتمى إلى العلمانيين من دعاة التنوير الذين يسيئون إلى الله وإلى الرسول وإلى القرآن، والذين لاينبغى أن يقتحم واحد منهم حمى الأزهر الشريف ليفسد فيه. ورفض العميد حجة الأستاذ أمين جبهة علماء الأزهر، ودعاه إلى حضور الندوة ومجادلة حسن حنفى بالتى هى أحسن والرد على ما يخالفه فيه. ولكن بدل أن يحضر الأستاذ الندوة، أو حتى يجادل بالتى هى أحسن، أصدر بيانا من بيانات التكفير، وأضاف إلى غضبته على الاقتحام العلمانى للأزهر قيام حسن حنفى بإلقاء أحاديث فى إذاعة القرآن الكريم المخصصة للدعاة، وهى التى لايجوز أن يتحدث فيها أمثال حسن حنفى. وتولّت نشر البيان، ومن ثم استهلال الحملة التكفيرية، صحيفة معروفة بدفاعها عن تيارات الإسلام السياسى وتبنّيها مواقفه.

وحمل البيان خاتم «جبهة علماء الأزهر» المشهرة برقم ٥٦٥ لسنة ١٩٦٧، حسب ما قرأته مطبوعا على ورقها الذى يحمل شعارها وعنوانها (ص.ب: ٦٢ بريد الأزهر). وقد قيل، فيما تداولته الصحف، إنها جمعية خيرية أنشئت سنة ١٩٤٦ لأهداف حددتها لائحتها التنظيمية، من مثل دفع ما يوجه إلى الإسلام من شبهات ومناهضة البدع والأهواء والعادات السيئة ودسائس الإلحاد

والتطرف، والعمل على رفع مستوى الأزهريين ماديا وأدبيا ورعاية أبنائهم وأراملهم، والعمل على صون الآداب العامة ومحاربة الرذائل الفاشية بالإرشاد والنصح بالوسائل المشروعة. وقيل إن هذه الجمعية ارتبطت بمواجهة مشاريع تحديث الأزهر التى تتابعت فى العهد الناصرى. وظلت الجمعية تمارس دورها فى صمت، إلى أن سمع صوتها مؤخرا، ومنذ سنة ١٩٩٣ على وجه التحديد، فيما وصف بأنه نتيجة سيطرة بعض عناصر الإخوان المسلمين عليها. ولذلك كان للجمعية موقفها المعارض من المؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى عقد بالقاهرة، وحاربت قرار وزير التعليم بمنع ارتداء طالبات المدارس النقاب، وأصدرت أكثر من بيان فى تكفير نصر أبو زيد، مؤكدة المطالبة بتفريقه عن زوجه، وأدانت المحاكمة العسكرية للإخوان المسلمين، وقاومت محاولة وزير الأوقاف الأخيرة لمنع المتطرفين من السيطرة على دور العبادة والزوايا. وتلك مواقف تؤكد العلاقة الحميمة بين هذه الجمعية وجماعة الإخوان المسلمين، الأمر الذى يؤكده دفاع رموز جماعة الإخوان عن هذه الجبهة، ويتفق مع ماتدل عليه شواهد كثيرة من المحاولات المتكررة التى يقوم بها دعاة الدولة الدينية، فى تجمعاتهم العلنية والسرية، لاختراق مؤسسات المجتمع المدنى وتنظيماته المتعددة، وتحويلها إلى مؤسسات وتنظيمات تضامنية، تسهم فى استكمال الاحتكار الفعال

لمصادر القوة والسلطة فى المجتمع.

ولذلك فإن انتساب بيان الدكتور يحيى إسماعيل إلى ما سمى بجبهة علماء الأزهر دال يخرج مدلوله عن معنى الغضب الشخصى لأحد المتعصبين فى فعل من أفعال القمع الفردى للخصم، ويشير إلى دلالة التطرف التى تصل المتعصب الفرد بمجموعة تضامنية، تحتكر نوعا بعينه من الفهم الذى تحاول أن تفرضه على غيرها، مجاوزة التعصب الفكرى لهذا الفهم إلى ممارسة عنف القمع المعنوى والمادى على المخالف أو المختلف. ودليل ذلك أنه ما إن صدر البيان حتى قامت الضجة التى سرعان ما اتسعت، خصوصا بما أضاف الأستاذ الأزهرى من صنوف الاتهامات التى تجاوبت مع اتهامات أمثاله من المجموعات المتضامنة أو المتحالفة، تلك التى لم تترك فى عنف اتهاماتها واحدا أو واحدة من المثقفين والمثقفات، المدافعين والمدافعات، عن الدولة المدنية.

وأول ما يلفت الانتباه فى صيغ هذه الاتهامات هو العنف الذى مارسته اللغة ومورس بها، فى آليات استخدام ملفوظات التكفير التى أطلقت لإثارة الرعب فى نفوس الخصوم، وهدفت إلى إيقاع التصديق فى نفوس الأتباع، بواسطة تخييلات لغوية تستثير المشاعر الدينية والعواطف القومية بما يسبق الرويّة، ويطغى على

عقل المتلقى الساذج للرسالة اللغوية، مستفزا مكوناته اللاشعورية بما يعاجله بالانفعال الذى لاروية فيه، وبما يتعدى به إلى الفعل الذى يلتمس منه، والذى يحيل ذلك المتلقى إلى قنبلة موقوتة من العنف القابل للانفجار، فى اللحظة التى يكتمل فيها الانتقال من رمزية اللغة إلى مادية الفعل. وعندئذ، تصبح لغة التكفير تحريضا على القتل، وشحنا لانفعالات الغضب التدميرى، بوصفه العقاب الممكن لأمثال حسن حنفى الذى يتهمه البيان التخييلى بأنه «أنكر كتاب الله، وجحد محكمه، فى مؤلفاته المقررة على طلاب جامعة القاهرة» وأن مشروعه الفكرى «مشروع تدميرى، ينبغى استنفار الأمة كلها ضده قبل أن يأتى عليها بما لا طاقة لها به، فمشروعه لم يدع معلما من معالم دين الأمة إلا وأتى عليه هزءا به وسخرية منه وتحقيرا له». والواجب على كل مسلم غيور «أن يهتك مشروع حسن حنفى الفكرى ويفضح دواخله ويبعده عن الجامعة». والأمل أن ينضم إلى دعوى البيان «الغيورون على الإسلام» بهدف «محاكمة حسن حنفى» وطرده من الجامعة، والتصدى لجامعة القاهرة التى ظلت تفرخ الكفر منذ أيام طه حسين الذى تومئ إليه دلالات البيان فى إشارة علاقات الحضور إلى علاقات الغياب، داخل السياق الذى يتصاعد بآليات الاستنفار اللغوى، مستخدما وسائل الإنشاء البلاغى والتحميس الخطابى التى تعاجل القارئ بالأقاويل المخيلة

التى هى نقيض الأقاويل البرهانية، فى تتابع التدافع الذى يصل إلى ذروته التحريضية بكلمات مثل: «من لنا بابن حرة يقف لجامعة القاهرة التى وسعت صاحب المشروع أستاذا بها، يفرض بأستاذيته مشروعه المدمر على عقول الناشئة وقلوبها، فأخرج منهم به أمثال المرتد نصر أبو زيد؟! من لنا بابن حرة يخاصم بشرع الله وقانون الأمة كل من فرّط فى واجب من واجباته الوظيفية تجاه هذا الشرع حتى وجد من نشره ومن روّج له بل من دافع عنه؟!».

وما تفعله أمثال هذه العبارات أنها تعتمد على إثارة الرعب الانفعالى الذى توقعه تهمة الكفر فى نفوس الأبرياء الذين تسقط عليهم التهمة كالسيف الباتر، كما تعتمد على إثارة الغضب القاهر فى نفوس الذين تستفزهم العبارات التخييلية، من القراء البسطاء الذين لايستدركون برويتهم ما فى عقبى ذلك الاتهام التخييلى، أو يضعونه موضع المساءلة، أو يتيقنون تيقن العقل النقدى اليقظ من حق القائل فى القذف باتهام الكفر دون أدلة يقينية من علم متخصص أو معرفة برهانية، فالعبارات التخييلية للاتهام بالكفر تلقى بالمستمع أو القارئ، عادة، إلى منطقة لا عقلية من الانفعال الذى لايعرف سوى إمكان التصديق الساذج الذى يحيل المصدِّق إلى قنبلة من العنف، أو إمكان الشك الذى هو أثر آخر من آثار القمع فى أبنية الثقافة التى تنطوى على ما يعزز الاسترابة والميل

إلى سوء الظن والاندفاع إلى الاتهام.

هكذا، أصبح حسن حنفى «ضد ما عليه الأمة من دين وعقائد وأصول» فى كلمات أمين جبهة علماء الأزهر الذى وصف المشروع الفكرى للدكتور نصر أبو زيد بأنه «كان مهذبا لو قيس بمشروع الدكتور حسن حنفى» وذلك فى الحوار الذى أجرته معه مجلة «المصور» القاهرية (٩/٥/١٩٩٧). وأصبح حسن حنفى، فى الوقت نفسه من «المتجرئين على الإسلام والدين» الذين ينفق الموساد عليهم بسخاء، كما جاء فى حوار مع رئيس الجبهة نشرته جريدة «الدستور» فى القاهرة (٧/٥/١٩٩٧). وتلك تهمة أخرى رددتها، إلى جانب التهم التكفيرية، الصحف الناطقة باسم تيارات الإسلام السياسى فى مصر ابتداء من صحيفة «الحقيقة» وانتهاء بصحيفة «الأحرار». وهى الصحف التى أفسحت صفحاتها للذين أقاموا دعوى الحسبة على نصر أبو زيد، وأغراهم ما حققوه فى سياقها بالمضى فى تهديداتهم واتهاماتهم، رغم صدور القانون (رقم ٣ لسنة ١٩٩٦) الذى قصر دعاوى الحسبة على النيابة العامة، ورغم تعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات.

ولذلك أخذت قوى الاستنارة فى الدفاع عن حسن حنفى الذى وضعته «جبهة علماء الأزهر» فى «تيار التنوير المزعوم». وبدأت

الصحافة المدافعة عن الدولة المدنية ممارسة أدوارها فى موجات متدافعة من الاهتمام، وسط توقعات خوف متزايد من تكرار كارثة أخرى من كوارث التعصب الذى يؤدى إلى قمع المخالف بتصفيته الجسدية أو المعنوية، على نحو ماحدث فى حالات فرج فودة، أو نجيب محفوظ، أو نصر حامد أبو زيد، أو غيرهم من المثقفين الذين قصد بالاعتداء عليهم أن يتحولوا إلى أمثولة رادعة لكل من يمارس حق الاجتهاد فى المدى الخلاق الذى لايعرف قيد الأصولية.

وللأسف، فإن حالات القمع التى حدثت من قبل نجحت بأكثر من معنى فى تحقيق المقصود منها على مستويات متعددة. وخلقت مناخا عاما من التردد فى المضى بالاجتهاد إلى مداه الممكن فى المجالات الفكرية والإبداعية، وتركت المؤسسات الجامعية فى حالة من الحذر المتوتر إزاء أية محاولة للخروج على المتعارف عليه فكريا أو اجتماعيا أو سياسيا، الأمر الذى دفع هذه المؤسسات إلى أن تنظر إلى صانعى الأسئلة النقدية أو النقضية من أساتذتها باسترابة المستريب، وإلى الخارجين على الإجماع الفكرى بنظرة الاتهام. لاتختلف فى ذلك، جذريا، عن غيرها من المؤسسات التعليمية أو الثقافية أو الإعلامية التى تصاعدت حساسيتها الرقابية ونواهيها التحذيرية التى تستجيب إلى سطوة المناخ العام الذى وقع فى شباك التعصب.

وتخلقت، فى موازاة ذلك، وداخل علاقات هذا المناخ، أنواع جديدة، تطوعية، من محاكم التفتيش والمراقبة الفردية فى الجرائد والمجلات القومية والحزبية. ولم يقتصر الأمر على سوق المبدعين والمفكرين إلى ساحات المحاكم فى هذا المناخ، كما حدث مع الدكتور عاطف العراقى، والشاعرين أحمد عبدالمعطى حجازى وعبدالمنعم رمضان، والفنان يوسف شاهين، وقبله عادل إمام ووحيد حامد ويسرا، فى موازاة الهجوم على مجلات وزارة الثقافة فى مجلس الشعب المصرى، بل وصل الأمر إلى مبادرة بعض عمال المطابع إلى تغيير النصوص المطبوعة كما حدث فى الهيئة العامة للكتاب، أو إرسال بلاغات تكفيرية فى أصحاب الكتب التى يطبعونها. وهى بلاغات انتهت، مؤخرا، بروائى مثل علاء حامد إلى الحكم عليه بالحبس لمدة سنة مع الشغل والنفاذ، لاتهامه بتأليف مجموعة من الكتب المخالفة للآداب العامة. وذلك هو الحكم الأخير ضد هذا الروائى الذى صدر فى حقه الحكم الأول (الذى لم يتم التصديق عليه) بالسجن ثمانى سنوات لتأليفه كتاب «مسافة فى عقل رجل» سنة ١٩٩٣. ومن الطبيعى، والأمر كذلك، أن يقوم بعض الناشرين بحذف فقرات وجمل من الأعمال الإبداعية التى سبق أن نشروها دون حذف، كما حدث مع روايات إحسان عبدالقدوس التى تعرضت لرقابة لم تتعرض لها من قبل.

وكانت نتيجة هذا المناخ أن أصبحت تهمة التكفير جاهزة، سهلة، على ألسنة وأقلام الذين لايقبلون المغايرة أو المخالفة لتأويلاتهم، فى آليات العنف الرمزى التى تمارسها اللغة أو تمارس بها، كما حدث أخيرا مع سمير غريب على صاحب رواية «الصقار» التى قوبلت باحتجاج تكفيرى صاخب، بل تحولت التهمة نفسها إلى سيف مسلط على العقول، على نحو أيقظ أجهزة الرقابة الداخلية، قبل الخارجية، فى عقول وأفئدة الكتاب والمبدعين، فانتقل مناخ القمع من الخارج إلى الداخل، وتحوّل إلى قمع ذاتى، يراقب معه المفكر نفسه قبل أن يراقبه غيره، ويتهم اجتهاده الخاص قبل أن يتهمه سواه. وماذا يمكن أن يفعل الإرهاب أكثر من أن ينجح فى أن يجعل كل مفكر أو مبدع يتولى إرهاب نفسه بنفسه، حتى لو بدرجات متفاوتة أو آليات مُقَنَّعَةٍ مراوغة، فيقوم بكبح جماح اجتهاداته وإخضاع مغامراته الإبداعية أو التأملية لمناخ الواقع الذى خلا من التسامح، حتى لا يقع له ما وقع لفرج فودة أو نجيب محفوظ أو نصر حامد أبو زيد، أو غيرهم من أصحاب الحالات التى اقترنت بفتاوى ليست بعيدة عن مثل تلك التى أطلقها الشيخ الراحل محمد الغزالى والدكتور محمود مزروعة (وهو من الذين أسهموا بكتابة تقارير تكفير لبعض إنتاج نصر أبو زيد، ومن الشخصيات الفاعلة فى جبهة علماء الأزهر) خلال محاكمة المتهمين بقتل فرج

فودة، وأجازت للأفراد قتل المرتدين والمعارضين للشريعة الإسلامية إذا لم يطبّق الحاكم حكم الردة عليهم.

وهى الفتوى التى تقترن بغيرها الذى لا يزال سيفا مسلطا على نصر أبو زيد. ومن يدرى ماذا كان يمكن أن يحل به لو بقى فى القاهرة، ولم يغادرها للعمل فى جامعة ليدن؟. أغلب الظن أن ما حدث لفرج فودة كان يمكن أن يحدث له، الأمر الذى دفع نجيب محفوظ إلى الاعتصام برفض طبع «أولاد حارتنا» والتسلح بزيارة أمثال الشيخ محمد الغزالى له فى المستشفى، بعد محاولة الاعتداء عليه.

ومن الأشياء اللافتة للانتباه، فى هذا المناخ، الصلة الدالة بين تصاعد الاتهام بالتكفير وما يمكن أن نعده بمثابة بدايات له، أو مؤشرات ترهص به، الأمر الذى يلفتنا، فى حالة حسن حنفى، إلى كتابات الرموز الناطقة باسم جماعات الإسلام السياسى فى مصر، من الذين يستخدمون «التكفير» سلاحا باترا فى إرهاب خصومهم، وإثارة الغضب الشعبى عليهم، إيهاما بدفاعهم وحدهم، دون غيرهم، عن الإسلام البرىء من تخييلاتهم التكفيرية. ولذلك كان من الطبيعى أن يعود«مكفراتية» حسن حنفى، فى الشهر الماضى، إلى ما سبق أن وصف به محمد عمارة، منذ أكثر من عامين، مشروع حسن

حنفى الفكرى بأنه تفريغ للدين من محتواه، وإلغاء لثوابته ومطلقاته ومقدساته، نتيجة استعارته فلسفة التنوير الغربى العلمانى، وغير ذلك مما يقوله عمارة فى كتابه عن «الإسلام بين التنوير والتزوير».

مفارقة دالة *

مؤكد أن حالة حسن حنفى تختلف، فى سياقات مواجهة التعصب والقمع، عن حالات فرج فودة ونجيب محفوظ ونصر أبو زيد وغيرها من الحالات التى تحولت إلى أمثولات رادعة، ذلك لأن مشروع حسن حنفى الفكرى لم ينقطع عن أصوله التى بدأ منها، منذ أن انخرط فى جماعة «الإخوان المسلمين» سنة ١٩٥٢، واستوعب تعاليمها التى ظل فى دائرة أفقها الدينى الذى ازداد اتساعا بالدراسة فى السربون، على يدى چان چيتون، أستاذ الفلسفة، ومجدد الكاثوليكية، وأول علمانى يدخل المجمع المسكونى فى تاريخه على الإطلاق، صديق يوحنا الثالث والعشرين ثم بولس السادس، وعضو الأكاديمية الفرنسية، أستاذه ومعلمه الذى يسميه حسن حنفى باسم المسيح، ويسميه هو تلميذى الحبيب كما سمى المسيح يوحنا الحبيب، على نحو ما نقرأ فى الجزء السادس من كتاب حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر».

وبقدر ما انطوى حسن حنفى على أصوله الإخوانية التى أدمجها فى انتماءاته الناصرية التى انحاز إليها طويلا، فى

---

* جريدة الحياة، ٣٠ يونيو ١٩٩٧.

ممارسات الكتابة التى تصاعدت بعد عودته من فرنسا سنة ١٩٦٦ إلى أن تحول منحاها، تدريجيا، فى أعقاب توابع زلزال العام السابع والستين والانفتاح الانفلاتى للمرحلة الساداتية، فإن هذه الأصول عادت لتزاحم غيرها على موقع الصدارة، وتفرض نفسها عنصرا مهيمنا على كل مكونات المشروع الفكرى لحسن حنفى منذ عودة الإخوان المسلمين إلى المشهد السياسى المصرى بعد حرب ١٩٧٣. وكان ذلك فى السياق الأصولى المتصاعد الذى انتهى بقيام الجمهورية الإسلامية فى إيران سنة ١٩٧٩، وصعود «إمامة الفقيه» التى أصبح الخمينى نموذجها الساطع فى وعى حسن حنفى الذى أشرف على تحقيق بعض كتبه والتعريف بها فى سنوات التعاطف الأولى مع الثورة الإيرانية، تلك التى جذبت إليها فريقا من مثقفى اليسار فيما أصبح يطلق عليه اسم «اليسار الإسلامى»، تأكيدا للبعدين التحررى والاجتماعى لتأويلات العقيدة الدينية. وهو الأمر الذى عمّقه فى وعى حسن حنفى ما سبق أن قرأه عن «لاهوت الثورة» (أو «لاهوت التحرر» أو «اللاهوت السياسى») فى أمريكا اللاتينية، وماعرفه من حركة الرهبان الشبان أو يسار الكنيسة فى لوڤان ببلچيكا، وما وجده فى كتابات أمثال كاميليو توريز «القديس الثائر» الذى قام بتثوير المسيحية لخدمة التحرر الوطنى وتأصيل العلاقة بين الدين والثورة بما يؤكد وحدة القوى الثورية.

وكانت سنوات العهد الساداتى قد جاءت بما لا تشتهى سفن الحالمين باستمرار الثورة التحررية الكبرى، وأبرزت انتفاضة الخبز سنة ١٩٧٧ عمق الغضب الشعبى الذى أضافت إليه اتفاقيات كامب ديڤيد (فى أواخر ١٩٧٨) ما دفع إلى الحماسة الغامرة بقيام الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩، والتعاطف مع الجماعات الأصولية التى نجحت فى اغتيال السادات سنة ١٩٨١، خصوصا بعد قرارات سبتمبر الشهيرة التى أطاحت بحسن حنفى وزملاء له من الجامعة.

ومنذ ذلك الوقت، لم يتوقف مشروع حسن حنفى الفكرى عن مغازلة تيارات الإسلام السياسى ومحاولة التقرب الصريح منها، جنبا إلى جنب محاولة التوسط بينها وبقية الإخوة الأعداء الذين يخالفونها فى الاتجاه والرؤية. وكانت البداية الحاسمة إصدار مجلة «اليسار الإسلامى» (سنة ١٩٨١) بعد عامين فحسب من إعلان الجمهورية الإسلامية فى إيران، والإلحاح على الصفة الإسلامية التى تومئ إلى تصاعد التعاطف مع شعارات الدولة الدينية التى وعدت بأن تملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا. وكما شهد منتصف السبعينيات تصاعد الكتابة عن الإخوان المسلمين، فى موازاة تأصيل علاقة الصحوة الإسلامية بالمستقبل، شهدت مطالع الثمانينيات الاحتفاء بجماعة الجهاد التى تولت اغتيال السادات، والدعوة إلى الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة المصرية.

وكان ذلك خطوة تمهيدية لإعلان حسن حنفى، فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» الذى صدر سنة ١٩٨٨، عن الانتساب القديم إلى جماعة الإخوان المسلمين التى التحق بها فى سنة الثورة الأولى، مطالبا أن يكون شعار الإسلام مصحفا ومدفعين وليس مصحفا وسيفين، تأكيدا للتحديث وانتسابا إلى المعاصرة (٤٩/١). وهو الكتاب الذى نسبه حسن حنفى إلى تصاعد «الحركة السلفية فى المشرق كوريث للحركة الإصلاحية الدينية، وكبديل للثورات العربية وللحركة العلمانية التقدمية بوجه عام» (٥١/١). وأكدّ أن كتابه هذا «يستأنف... العمل العظيم الذى بدأه الإمام الشهيد سيد قطب» فى المرحلة الثالثة من حياته، بعد مرحلة النقد الأدبى، ومرحلة التصوير الفنى فى القرآن. وهى مرحلة «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمى والإسلام» ثم محاولة تأسيس هذه «الثورة» على أسس نظرية فى «خصائص التصور الإسلامى» و«المستقبل لهذا الدين». وفى الوقت نفسه، يقوم الكتاب – فيما يقول صاحبه حسن حنفى – «بتطوير المرحلة الرابعة من فكر سيد قطب ويعيدها إلى العالم، مرحلة معالم فى الطريق، أى مرحلة العقيدة التى تمت وهو برىء فى السجن قبل الشهادة، والتى يغلب عليها نفسية السجين البرىء، والتى تعبر عن المجتمع المضطهد»(٤١/١).

ولكن مغازلة مشروع حسن حنفى لتيارات الإسلام السياسى، وإعلانه الانتساب إلى مشروع الإخوان المسلمين الذى صاغه سيد قطب، لم يحولا دون الغضب عليه من متطرفى هذه التيارات، أولئك الذين لم ينسوا مواقعه الأولى فى التيارات التقدمية، ولم يقبلوا منه أن يخلط ميراث الإخوان المسلمين الاجتماعى بما نقله من أفكار «لاهوت التحرير» فى أمريكا اللاتينية، ولم يقبلوا استعارته فلسفة التنوير الغربى العلمانى التى حاول بها أنسنة الدين. أضف إلى ذلك رفضهم قبول الدلالة التى لاتخلو من معنى الانتقال الاستبدالى فى عنوان كتابه «من العقيدة إلى الثورة» ذلك الذى يذكّر بعنوان كتاب طيب تيزينى «من التراث إلى الثورة» ويوازيه فى المغزى.

وكما اتهموا دعوته فى هذا الكتاب إلى «لاهوت الأرض»، تأسسيا على «لاهوت التحرير»، لم يغفرو له ما قاله فى الكتاب، على سبيل المثال، من أنه «لايوجد صمام أمان إلا فى وعى الإنسـ بذاته وليس فى عقدة القبة السماوية التى تغطى الأرض» (١/٩)، أو قوله «إن كل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى نحن فيها مفروضة علينا ولا مكتوبة من أحد بل هى نتيجة للأوضاع ذاتها» (١/١٠)، أو قوله إنه يسعى فى جوانب من مشروعه إلى تبيين «تواطؤ السلطة الدينية والسلطة السياسية، وكيف أن كلا

منهما تعيش على الأخرى» (١/٢٤)، أو استعارته كلمات كارل ماركس فى تحديد الهدف من مشروعه الفكرى بقوله «ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه»(١/٣٢)، أو إعلانه الصريح أن نهجه ابتداعى يقوم على «عدم التأسى بأحد، قدماء أو محدثين»(١/٣٥). وأخيرا، ابتداء كتابه باسم الأمة، من منطلق أنه إذا كان القدماء بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية باسم الله فإن «من العقيدة إلى الثورة» يبدأ باسم الأرض المحتلة فى مواجهة الاحتلال الأجنبى لأراضى المسلمين، وباسم حريات المسلمين فى مواجهة صنوف القهر والطغيان، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية فى مواجهة تجميع الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية المترفة، وباسم وحدة الأمة، وباسم النهضة فى مواجهة الانحطاط.

ولذلك ظلّت تيارات الإسلام السياسى مستريبة فى مشروع حسن حنفى، يقذفه غير واحد من أفرادها بحجارة الاتهام بين الحين والحين، وذلك رغم تزايد درجة الغزل الفكرى التى انطوى عليها كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» (سنة ١٩٩١) الذى يتبرأ من فكر الفرنجة كله، مؤكدا أن علاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل (ص١٦) وأن مهمة علم الاستغراب هى قلب المائدة فى وجه الخصوم (ص٣٠) ومواجهة الوكلاء الحضاريين (ص٧٢) و«أخذ كل فلاسفة الغرب» جميعا فى الأسر، ووضع كل

مجموعة منهم فى زنزانة تنغلق عليها أبواب السجن، إلى أن تضيع من نفوسنا رهبة الأعداء، ويقع العدو الذى كان منتصرا بالأمس فى أسرنا اليوم كما حدث مع العدو الإسرائيلى فى حرب أكتوبر ١٩٧٣(ص٧٨٧).

وبدا الأمر أنه بمقدار تكرار حجارة الاتهام بالتغريب تصاعدت نغمة النفور من الغرب والتبرؤ منه أو إعلان العداء له، وبمقدار ارتفاع نغمة الاسترابة فى سلامة العقيدة ارتفعت نغمة الأصولية فى كتابات حسن حنفى، ومن ثم جاء، دالا، اتهام أساتذة الماضى وأصدقاء الأمس مثل زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا بالتغريب العلمانى الذى يرادف الإلحاد فى خطاب تيارات الإسلام السياسى، واتهام أمثال أحمد عبدالمعطى حجازى بالتنوير الحكومى الذى يرادف العمالة للسلطة فى خطاب المعارضة الأصولية. ونموذج ذلك ما نشره حسن حنفى فى عدد الاثنين السابع عشر من فبراير سنة ١٩٩٧، فى جريدة «العربى» القاهرية.

ورغم ذلك كله، ظلت الأقوال الأصولية وإعلانات الانتساب إلى سيد قطب واتهام أساتذة الأمس وأصدقائه عاجزة عن إزالة سوء الظن المتأصل لدى مجموعات الإسلام السياسى، تلك التى بقيت على ما كانت عليه من عدم اطمئنان إلى ما ينطوى عليه المشروع الفكرى لحسن حنفى من بقايا نزعات عقلانية ورواسب مرحلة ثورية وتأويلات ظاهراتية وآثار لاهوت التحرير التى لم يمحنا

تغير مفردات الخطاب، فظلت عناصر التعصب فى مجموعات الإسلام السياسى تنتظر الفرصة المناسبة، كما تفعل مع كل مثقفى الاستنارة فى مصر وغيرها من الأقطار العربية، إلى أن جاءت هذه الفرصة مع دعوة حسن حنفى للاشتراك فى ندوة بكلية أصول الدين، فكانت الدعوة بمثابة عود الثقاب الذى أشعل الحريق المُعدَّ من قبل.

ولكن الجوانب التوفيقية التى انطوى عليها مشروع حسن حنفى منذ البداية، فضلا عن المغازلة المتصاعدة لتيارات الإسلام السياسى، وآليات التقرب من المؤسسات الدينية، بالإضافة إلى الإعلان المتكرر بالانتساب إلى حركة الإصلاح الدينى التى بدأت من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، ووصلت حسن حنفى بحسن البنا وسيد قطب، كل ذلك لم يذهب هباء فى واقع الأمر، بل قام بدور الوسائط المخففة للصدمات وموانع الصواعق القمعية، خصوصا فى الدوائر التى يتصدرها عقلاء يعلنون رفضهم أساليب القمع العنيف التى تلقى بظلال الشك على نوايا الحركات الدينية كلها.

هكذا، وجد حسن حنفى كثرة من المدافعين عن حقه فى الاجتهاد من داخل المؤسسات الدينية الرسمية نفسها، جنبا إلى جنب الرافضين لمبادرات التكفير من ممثلى تيارات الإسلام السياسى نفسها. وشملت هذه الكثرة القائمين على المؤسسة

الأزهرية، ابتداء من فضيلة الامام الأكبر شيخ الجامع الأزهر، ووزير الأوقاف، وانتهاء بعقلاء الجامعة الأزهرية، فضلا عن نائب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين المستشار مأمون الهضيبي، بالإضافة إلى فهمي هويدي ومحمد عمارة، وقد سبق الأخير إلى اتهام حسن حنفي في كتابه «الإسلام بين التنوير والتزوير». وكانت أصوات هذه الكثرة في تناغم دال مع أصوات اتحاد الكتاب المصري ورموز الاستنارة على اختلاف طوائفنا واتجاهاتنا ومواقعها السياسية، في داخل مصر وخارجها، الأمر الذي لم يحدث في حالة نصر أبو زيد، وعلى النحو الذي دفع رئيس الجمعية التي تطلق على نفسها اسم «جبهة علماء الأزهر» إلى انكار صدور البيان باسم الجبهة، والتأكيد أنه يعبّر عن رأى فردى لأمينها العام بصفته الشخصية وليس بصفته الاعتبارية.

وتتابعت تصريحات الاستنكار من عميد كلية أصول الدين، ورئيس جامعة الأزهر، وشيخ الجامع الأزهر، ومفتى الديار المصرية، وبعض أعضاء «جبهة علماء الأزهر» والمشرفين عليها قديما، وأبرزها تصريحات شيخ الجامع الأزهر في جريدة «الأهرام» (الصادرة يوم السبت ٢٤/٥/١٩٩٧) التي جاء فيها أن فضيلة الإمام الأكبر لايعلم عن الدكتور حسن حنفي إلا كل خير، وأنه يبرئه مما نسب إليه. وصرح فضيلة المفتى لجريدة «الحياة» بأن حسن حنفي «لم يخرج عن العقيدة فيما كتبه». واتهم «جبهة علماء

الأزهر» التى رفض بيانها بأنها «أثارت... ضجة شوهت صورة الإسلام والمسلمين أمام الرأى العام، وأساءت إلى سمعة علماء الجبهة». وأكد فى النهاية أنه لم ير فى كتب حسن حنفى كفرا وأن «الانتقادات التى وجهت إليه لم تستند إلى بحث علمى دقيق» (٢٥/٥/١٩٩٧). وبدا الأمر كما لو كان هناك حرص من أطراف متعددة، فى تجمعات الإسلام السياسى ودوائر الأزهر والمؤسسات الدينية، على تقليص دوائر القضية، وعدم تصعيدها إلى مايمكن أن ينقلب إلى نقيضها، خصوصا بعد أن وصلت دلالة الرسالة المقصودة إلى كل أطراف الاستنارة.

وبدأت الضجة المتصاعدة حول قضية تكفير حسن حنفى فى الخفوت التدريجى اللافت داخل هذا السياق، الأمر الذى ظن معه البعض أن القضية كلها مفتعلة منذ البداية، وأنها حيلة تفتقت عنها جماعة من جماعات الإخوان المسلمين التى تترابط بعلاقات خفية، كى تخفى الصلة الحميمة بين الصقور والحمائم، وذلك لصرف الانتباه عن الدلالات السلبية لتصريحات المرشد العام للإخوان المسلمين فى مصر، وتحويل شحنات الغضب الوطنى العام الذى أثارته التصريحات إلى مجرى آخر. وحتى لو صح هذا التفسير، وهو يستحق التأمل على كل حال، فإنه لايتعارض أو يتناقض مع الحقيقة الواقعة، وهى أن المتطرفين من خصوم الدولة المدنية

اخترقوا مؤسسات المجتمع المدنى، وتغلغلوا فى مواقع عديدة، جاهزين للانقضاض فى أية لحظة، مستعدين لممارسة استعراض القوة فى عمليات مدبرة بين الحين والحين، ومن ثم ممارسة إرهاب العنف على أى مفكر يمكن أن يقع فى أيديهم. وإذا كان قانون الحسبة الجديد فى مصر، وتعديل المادة الثالثة من قانون المرافعات، حسما الأمر فى دعاوى الحسبة، وقصرا حق رفعها على النيابة العامة، ومن ثم منعها من أفراد التعصب وجماعاته، فإن هذه النتيجة حالت بين هؤلاء والمضى فى مخططهم القمعى للتفريق بين المفكرين وزوجاتهم بدعاوى الإلحاد. ولكن هذه النتيجة، رغم ذلك، لم تغلق جعبة الإرهاب تماما، أو تفرغها، إذ لاتزال الجعبة واسعة، ممتلئة بالشر، تتكشف كل يوم عن حيل جديدة، تتزايد أو تتناقص بالقدر الذى تتزايد أو تتناقص به جرأة الاجتهاد الفكرى أو جسارة المغامرة الإبداعية.

ولا تقل الدلالة الأخيرة إبانة عن علاقة التلازم اللافتة بين تصاعد دعاوى الاتهام وتصاعد آليات الدفاع، الأمر الذى أفضى إلى المفارقة الدالة فى كتابة حسن حنفى، وأدى إلى ما يلحظه المراقب من استبدال هذه الكتابة ملفوظات جديدة بأخرى قديمة، ومن ثم التغيير اللافت لأنماط القارئ المضمر، فى موازاة المحاجة المتحولة بواسطة التعديل أو الإضافة، الإيجاز أو الإطناب، التأكيد

أو الحذف، إلى آخر التقنيات التى استجابت بها هذه الكتابة، على مستوى الآلية الدفاعية، إلى تصاعد اتهامات التكفير العامة والخاصة فى حياتنا الثقافية التى انطوت على نوازع التعصب والقمع.

شراك الخطاب النقيض *

المرة الوحيدة التى خرج فيها حسن حنفى عن اعتصامه بالصمت، فى مواجهة تصاعد حملة تكفيره، كانت فى مجلة «المصور» المصرية التى نشرت، فى عددها الصادر بتاريخ ١٦/٥/١٩٩٧، أن رئيس جامعة القاهرة «نصح الدكتور حسن حنفى بعدم الحديث للصحف، خاصة أن هناك تعليمات داخل الجامعة، بعد قضية الدكتور نصر أبو زيد، ألا يتكلم الأساتذة بشأن خلافاتهم العلمية فى الصحف». ونشرت المجلة، بعد هذا الخبر، نص رسالة وجهها حسن حنفى إلى عميدى كلية أصول الدين، السابق والحالى، ردا على الاتهام التشهيرى الذى أذاعه أمين جبهة علماء الأزهر الأستاذ فى كلية أصول الدين. وهى رسالة ينص حسن حنفى فى نهايتها على أنه يكتبها مهتديا بتقاليد الفلاسفة الدينيين من قبله، وأنه يوجهها إلى علماء كلية أصول الدين، أسوة بما فعله الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت فى رسالته إلى علماء كلية أصول الدين (اللاهوت) بفرنسا، بعد أن نشر كتابه «تأملات فى الفلسفة الأولى» وقامت ضده حملة تشهير مماثلة، لا لشئ إلا لأنه أراد الدفاع عن الدين بطرق جديدة.

* جريدة الحياة، ٧ يوليو ١٩٩٧.

وبعيدا عن الحيلة الملتبسة لقياس الحاضر على الغائب فى الإشارة إلى ديكارت، وهى حيلة لها دلالتها التى تستحق التأمل، تحرص رسالة حسن حنفى على تأكيد «مجموعة من الحقائق» التى تستهلها بتأكيد أن علم الكلام، موضوع كتاب «من العقيدة إلى الثورة»، علم متخصص لاينبغى أن يتناوله غير المتخصصين، وأمين «جبهة علماء الأزهر» (أو «الزميل الفاضل» بلغة حسن حنفى) متخصص فى علم الحديث، ولو ترك الأمر لأهله لكان أفضل، فالمتخصصون كثرة والحمد لله. وتضيف الرسالة إلى ذلك أن علم الكلام علم دقيق مكانه أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وكليات أصول الدين فى الجامعات الدينية، وليس عبر الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية. ولذلك كتب الإمام الغزالى كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» و«المضنون به على غير أهله». وكان ينبغى على «الأخ الفاضل» الذى هو «عالم جليل» أن يكتب فى المجلات العلمية المتخصصة وليس المنابر الشعبية. وتزيد الرسالة على ما سبق توضيح أن علم الكلام علم الفرق الإسلامية وآرائها وعقائدها وليس الدين الإسلامى أو العقيدة الإسلامية، فهو علم تاريخى خالص يكتب بطريقتين: تاريخ الفرق وقواعد العقائد. تتفق الفرق فيما بينها وتختلف، ثلاث وسبعون فرقة طبقا للحديث المشهور. «يدافع الأخ الفاضل عن الفرقة الناجية» بينما يحاجج حسن حنفى «الفرق الهالكة».

وتمضى الرسالة على هذا النحو من بعد استبدال علاقة التماثل بعلاقة الاختلاف عن مصدر الخطر المحتمل الذى يأتى من «الزميل الفاضل» الذى هو «عالم جليل»، بل تضيف ما يثبت علاقة التماثل والمشابهة التى تدنى بطرفيها إلى حال من الاتحاد فى المقصد، مؤكدة أن هدف المشروع الفكرى لصاحبها هو إعادة تجديد علم أصول الدين بأمرين: أولهما تغيير المادة التى اختلفت بتبدل الظروف والأحوال منذ النشأة الأولى للعلم فى القرن الأول للهجرة إلى هذا القرن. وثانيهما تجديد المناهج والاعتماد على مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة التى ليست غريبة على القدماء الذين استخدموا مثلها أو سبقوا إليها.

والهدف الأخير هو الدفاع عن مظان الخطر التى كان العلماء يقاومونها قديما، دفاعا عن العقيدة ضد المشوهين لها من أهل الأهواء، ويقاومها العلماء المعاصرون (أمثال حسن حنفى ومعه «الزميل الفاضل») تأكيدا لمصالح المسلمين، واتباعا حسنا لما فعله جميع المصلحين، ابتداء من الأفغانى وانتهاء بسيد قطب. ولا ضير من تحقيق ذلك بأكثر من وسيلة، فالمهم المماثلة فى الموقف لا المغايرة فى الوسيلة. ولذلك ينبرى بعض علماء الكلام المعاصرين إلى الدفاع عن العقيدة بمناهج القدماء وغاياتهم (كما يفعل «الزميل الفاضل») وينبرى آخرون (مثل حسن حنفى) للدفاع عنها بمناهج المحدثين ومقاصدهم. الفريق الأول «يعمل فى الداخل حفاظا على

العقيدة من المخاطر الداخلية التى هى سوء الفهم والتاويل». ويعمل الفريق الثانى «فى الخارج، دفاعا عن الشريعة ومصالح المسلمين، ضد الاحتلال والاستغلال والقهر والتجزئة والتبعية والتغريب واللامبالاة». وكلا الفريقين يبدأ من الدين نفسه وينتهى إليه، فيما تقول الرسالة التى تؤكد معناها بقولها: «كلنا موحدون بالله، نشهد أنه لا إله إلا الله، ومقرون برسالات الأنبياء، ولايجوز لأحد الشق على القلوب واتهام أصحابها بالكفر أو الردة أو الإلحاد ماداموا ينطقون بالشهادتين فتصبح أموالهم ونفوسهم وأعراضهم حرمة على المسلمين. ومن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها أحدهما».

وتتضمن الرسالة، فى صياغتها التى تكشف عنها الفقرات التى حرصت على نقلها بنصها، مجموعة من الدلالات الكاشفة عن الموقف الدفاعى الذى اضطر إليه حسن حنفى على سبيل التخصيص، ويضطر إليه المفكر العربى على سبيل التعميم، فالرسالة تبدأ وتنتهى، بل تعيد وتزيد بالإطناب والتكرار، بما يؤكد سلامة الاعتقاد الدينى لصاحبها، وانتسابه إلى زمرة المسلمين. ناطقة الشهادة التى تعصم قائلها من تهمة التكفير المشرعة كالسيف، ومن ثم تصون دمه وعرضه وماله ووظيفته ومكانته الاجتماعية وحقه فى الكلام والكتابة. وذلك وضع يعنى أن القضية فى حدودها الخاصة والعامة لم تعد قضية حرية فكر بالمعنى المطلق. أو حتى حرية اعتقاد بالمعنى الذى تنص عليه الدساتير الحديثة أو

تؤكده المواثيق والمعاهدات الدولية، فذلك مستوى لم يعد متاحا في زماننا العربى الذى يضطر فيه المفكر إلى التراجع والتراجع والتراجع إلى أن يسقط فى شباك الخطاب النقيض، فتغدو الأنا المدافعة هى الوجه الآخر من نقيضها المهاجم، فى آلية الدفاع التى تخلو من الشجاعة أو التماسك المنطقي.

هكذا، يضطر المفكر العربى (الذى يدل عليه حسن حنفى دلالة الجزء على الكل) إلى أن يهجر الدفاع عن حرية الفكر بالمعنى المطلق، ويتخلى عن تأكيد حق الاعتقاد بوصفه مبدأ أساسيا من مبادئ الدولة المدنية، ويستبدل بهما الدفاع عن حق الاجتهاد بالمعنى المحدود، المحصور، المقصور على دائرة مذاهب التأويل الدينى المعتمدة من الأغلبية التى يعيش بينها، ومن ثم تأكيد أن المخالفة فى هذه الدائرة الضيقة مردودة إلى مغايرة الاجتهاد فى المتفق عليه، المقبول من الجميع، فى التأويلات التى لاتخرج على الأصل، ولاتتعارض مع النصوص الأولى، أو حتى النصوص الثوانى داخل الدائرة التأويلية نفسها، تلك الدائرة التى تضم إلى علماء القديم، وهم بعض الأصل الذى يقاس عليه،علماء الجديد الذين لا يستخدمون من مناهج العلوم الحديثة إلا مايتفق والمناهج التى استعملها القدماء ولا سبيل إلي الخروج عليها.

وذلك معنى ينطوى على نوع من الاتباع المضمر، والدفاع الذى يرد الحاضر على الغائب، والسلف على الخلف، فى الآلية

الدفاعية التى تبرر الجديد بالقديم فى كل الأحوال، بعيدا عن استقلال المعنى المطلق للمصلحة المرسلة التى تبرر نفسها بالحاضر الذى يتطلع إلى المستقبل الواعد، ومن غير حاجة إلى القياس على ما سبق. ولماذا نتحدث عن المستقبل فى هذا السياق، وهو يتحول مع هذه الآلية الدفاعية إلى دال خطر، يمكن فهمه بوصفه إلغاء للماضى الذى ينتسب التعصب إلى بعض عصوره وتياراته؟! ولذلك كان الإلحاح، فى رسالة حسن حنفى، على مبدأ المشابهة الذى يبرر الجديد بالقديم، ويرد دال حسن حنفى المعاصر على مدلول ديكارت غير المعاصر فى اللجوء إلى علماء اللاهوت من حراس العقيدة فى كليتهم التى تستبدل الرسالة باسمها الأعجمى (كلية اللاهوت) مسماها العربى الإسلامى «أصول الدين» لموقعه النفسى ودلالته الاعتقادية. وإلحاح المبدأ نفسه واضح فى تكرار صفات الانتساب إلى السلف الصالح، مثل جميع «المصلحين» الذين يتّبع صاحب الرسالة خطاهم بإحسان، على نحو يؤكد به حسن حنفى ماسبق أن آكده، فى إعلان قربه من تيارات الإسلام السياسى، من أنه وريث «الشهيد» سيد قطب فى سعيه إلى «استئناف حركة الإصلاح» وليس الانتقال، فى سياق الموقف الدفاعى، «من العقيدة إلى الثورة».

ويلفت الانتباه، فى سياق هذا الموقف، أن المفكر الذى يقوم مشروعه الفكرى على الدفاع عن جماهيرية العلم الذى ينتقل «من

العقيدة إلى الثورة» يضطر، اضطرارا، فى رسالته المعلنة فى الرد على الرسالة غير المعلنة، إلى التخلى عن إلحاحه على الدفاع عن جماهيرية العلم الذى ينبغى أن يتوجه إلى الأمة كافة وليس إلى صفوتها، إلى جموع فقرائها وليس إلى قلة أغنيائها، بحثا عن العدل الاجتماعى والمساواة الطبقية. وتبدو الرسالة فى منطقها الدفاعى، كما لو كانت مجبرة على اتخاذ ما يناقض الموقف السابق لصاحبها، ومقهورة على أن تستبدل الإشارة إلى «علم الكلام الحديث» بالإشارة إلى «لاهوت التحرير»، وذلك من منطلق أن العلم الأول (علم الكلام) علم دقيق لايتناوله إلا العلماء المتخصصون، فى قاعات العلم المغلقة، وليس الصحف اليومية أو المجلات الأسبوعية، اتبّاعا لما كتبه الغزالى فى «إلجام العوام عن علم الكلام» وفى «المضنون به على غير أهله».

وبقدر ما يؤكد هذا المنطق الحجاجى مبدأ المشابهة فى آلية القياس الاتباعى، وهى الآلية التى ترد الواحد من الخلَف (حسن حنفى) على الواحد من السلف (الغزالى صاحب «تهافت الفلاسفة» دون سواه) فإن نتيجة الحجاج تنتهى بالمحاجج الواقع فى شراك القمع إلى التبرؤ الضمني من جماهيرية العلم التى سبق أن بشّر بها، ضمن معانى «لاهوت التحرير»، ومن ثم التبرؤ مما سبق أن أعلنه أكثر من مرة، بل ماعرف به وألحّ عليه، من رفض قسمة الناس إلى عامة وخاصة، تلك القسمة التى كانت «قسمة ضيزى، تقوم على

الإقرار بالجهل الاجتماعى والتسليم به دون تغييره والقضاء عليه»، وذلك على نحو ماجاء فى المقدمات النظرية التى بدأ بها كتاب «من العقيدة إلى الثورة»، حيث نقرأ أن الخاصة هم طليعة العامة، وأن لكليهما العلم نفسه، إذ لاتوجد حقيقتان، الأولى للعامة الدهماء والثانية للخاصة العلماء، بل حقيقة واحدة ينتمى إليها الجميع، ويعبرون عنها «فى ثقافة واحدة، وبفكرة واحدة، وبتصور واحد».

ولايقتصر المنطق الدفاعى فى رسالة حسن حنفى على المدى الذى يتبرأ فيه المفكر من مواقفه المعلنة فحسب، بل يجاوز ذلك إلى الاستشهاد بمن تعوّد على مهاجمتهم من الأشاعرة، خصوصا الغزالي الذى تحول، فى سياق المنطق الدفاعى، إلى عون على معنى العودة إلى العلم «المضنون به على غير أهله» من العوام الذين يستبدل الدفاعُ بالاتهام القديم لهم الخوفَ الجَديد منهم، خصوصا بعد أن برز شبابٌ مستعدٌ لممارسةِ العنفِ الذى يُفضى إلى القتلِ، استجابةً إلى تعليمات أمراء متطرفين، أو إلى كتاباتِ التعصبِ التى تنتهى بقرائها إلى ما انتهى إليه الشابُ الذى أقدم على محاولة اغتيال نجيب محفوظ.

والمسافةُ قصيرةٌ جدا بين خوف المفكر العربى المعاصر من العامة (الذين تَحوَّل بعضهُم إلى قنابل موقوتةٍ من العنف) والمضى فى لوازمِ القسمة الضيزى لثنائية العامة والخاصة، أعنى اللوازمَ

التى تُوقع مبدأ القسمة نفسه على الخاصة، تمييزا لبعض الخاصة عن البعض، ومن ثم توسيع كهنوت المعرفة بما يقصر الاجتهاد فى كل دائرة من دوائر المعرفة على المتخصصين فيها وحدهم، وتحريم الاجتهاد فيها على غيرهم من العلماء المضنون عليهم بغير علمهم. وقد أخطأ أمين «جبهة علماء الأزهر» فى مناقشة تجديد حسن حنفى لعلم أصول الدين لأنه متخصص فى علم الحديث، وليس علم الكلام الذى هو علم مقصور على أهله من المتخصصين، ولا ينبغى فتح باب مناقشته لغير هؤلاء، فى منطق المحاجة الدفاعية التى تحوَّلَ بها المدافع إلى مجلى لنقيضه.

الطريف أن رسالة حسن حنفى تضيف، بعد ذلك مباشرة، ما ينقض المحاجة السابقة ويتناقض وإياها تماما، وذلك عندما تقول إن علم الكلام يكتب بطريقتين، تاريخ الفرق وقواعد العقائد، وإنه يشرح اتفاق الفرق واختلافها، طبقا للحديث المشهور عن اختلاف الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، وإن ما يفعله المهاجم «الأخ الفاضل» هو الدفاع عن الفرقة الناجية، فى موازاة مشروع حسن حنفى الذى يقوم على محاججة الفرق الهالكة. وإذن، فالهجوم كله لامعنى له لأن كلا الأخين الفاضلين عالم جليل، ينطلق من زاوية مغايرة فحسب من الموقف نفسه، دفاعا عن الفرقة الناجية، تلك التى ينتسبان إليها فى كل الأحوال، وحجاجا للفرق البالكة المعاصرة من العلمانيين الذين ليس منهم كلا الأخين الفاضلين فيما يقول الدفاع، حرصا

على تبرئة المدافع من كل شبهة، وتشبهها بالمهاجمين له فى أغلب الأحوال.

وواضح من تحليل خطاب «رسالة» حسن حنفى أنها استجابة دفاعية مقموعة إلى موقف من مواقف التعصب، موقف مارست فيه اللغة ومورس بها أدوار عنف تهدف إلى الترهيب، أو إشاعة أقصى درجات الخوف فى نفس الخصم، كى تدفع به لا إلى التراجع والتبرؤ من الاتهامات المعلنة فحسب، بل التبرؤ من كل الاتهامات الممكنة أو حتى المحتملة فى الحاضر أو المستقبل. ولذلك فإنه بقدر الخوف المضمر الذى تنطقه مفردات «رسالة» حسن حنفى على مستويات المداورة والتراجع، بل حتى على مستوى الاضطراب التركيبى فى بناء الجمل، تتركب ملفوظات الخطاب الدفاعى فى «الرسالة» بما يضع فى صدارة دلالاتها مدلولات الاستجابة الإذعانية إلى الموقف، كاشفة عن اللاوعى المقموع لنص الرسالة من ناحية، ودالة على ما يقع خارجها من ممارسات العنف اللغوى التى تفضى إلى الرعب من تكرار مأساة نصر أبوزيد من ناحية ثانية. وهو رعب تبرره صلة التلمذة التى تصل الأخير بمشروع حسن حنفى، ذلك الأستاذ الذى كان فكره بداية انطلاق تلميذه الذى سرعان ما تحوّل إلى أمثولة رادعة للأستاذ الذى علّمه المضى فى الأفق المفتوح للاجتهاد.

دلالات أخيرة *

خلاصة القول فى قراءة حالة تكفير حسن حنفى أنها حلقة أخرى من حلقات المسلسل الذى يجد فيه المثقف العربى نفسه محاصرا بأشكال من العنف المعنوى والمادى التى كان يعتادها من الدولة التسلطية، فإذا بها تنطلق، اليوم، من جماعات الضغط الموازية لسلطة الدولة، والساعية إلى اختراقها والانقلاب عليها، طمعا فى تأسيس أصولية قمعية لدولة عقائدية، تفرض الإرهاب باسم الدين. ولا يراعى المتطرفون من المنتمين إلى هذه المجموعات، فى سعيهم وراء غايتها الأخيرة، الضحايا الأبرياء الذين يتساقطون بسبب ما يمارسونه من أفعال عنف تهدف إلى فرض حضور هذه المجموعات بالقوة العارية، فالمهم هو خلخلة أركان الدولة المدنية التى يسعون إلى تقويضها، والأهم هو إقامة دولة تسلطية من نوع جديد، تستبدل التعصب بالتسامح، والإجماع بحق الاختلاف، والتمييز بالمساواة، والاتباع بالإبداع، والتخلف بالتقدم.

والخطوة الأولى فى تحقيق ذلك هى ملاحقة المثقفين الذين يمثلون خط الدفاع الأول عن وعود الدولة المدنية، وذلك بواسطة حصار المثقف المدنى، والتضييق المتصاعد عليه بما ينتهى إلى

* جريدة الحياة، ١٤ يوليو ١٩٩٧.

استئصال حضوره الخلاق ماديا أو معنويا، كي يغدو المجتمع عاريا من طليعته الدفاعية.

ويزيد من وطأة حصار المثقف المدنى أنه لايجد الدعم الكافى من الدولة التى تزعم أنها مدنية، ويعمل فى تناقض معها فى غير حالة، لأنه يتخذ منها موقف المعارض الذى يرفض القيام بدور المثقف التابع. ولذلك فإن تعارضه مع سلطة الدولة يوازى تعارضه مع المجموعات الضاغطة التى تريد أن تستبدل بالدولة المدنية الدولة الدينية. وإذا كان يرفض القيام بدور المثقف التابع لصالح الأولى، فى تعارضه مع آلياتها التسلطية، فإنه يرفض القيام بدور المثقف التقليدى لصالح المجموعات الأصولية، فى سعيه الجذرى الى تعرية دورها النكوصى الذى تقاوم به انتقال المجتمع المدنى إلى مستويات أوسع من الحرية ومجالات أرحب من التقدم.

ونتيجة هذا الموقف المتوتر بين سندان الدولة ومطرقة مجموعات التعصب القمعى، يخوض المثقف المدنى معركته عاريا من الحماية الفعلية مطاردا من الاجهزة الرقابية للدولة فى كثير من الأحوال، محاكما ومحكوما عليه بواسطة أجهزتها القضائية التى اخترقتها المجموعات المعادية للمجتمع المدنى، متهما من بعض مؤسسات التشريع التى يفترض فيها الدفاع عن المجتمع المدنى وليس تقويضه.

ولا يستند هذا المثقف الذى غدا هدفا سهلا لجماعات التطرف إلا إلى مجموعات هامشية، متناثرة، متشرذمة، غير متجانسة، تتكون منها فصائل الطليعة التى تنظر إليها أجهزة الدولة فى ريبة، وتتربص بها جماعات التطرف فى كل خطوة تخطوها، ويحول بينها والتأثير الفاعل فى الرأى العام حواجز صلدة من صنع الأجهزة الإيديولوچية للدولة التى تنبنى على عناصر أصولية تقارب ما بينها وآليات التعصب فى آخر المطاف. والنتيجة هى عَجز هذا المثقف عن التفرغ لإبداع المستقبل على غير مثال، لأن حاضره مهوّس بماضيه، وغده عود على أمسه، وكل فعل يفكر فى ابتداعه احتمال مفتوح على صنوف من المخاطر التى تنعكس على حركة الفعل نفسه. ولذلك لا يملك هذا المثقف سوى أن يتحرك، تحت وطأة الحصار والسباحة ضد التيار، حركة المحكوم عليه بالسير فى مدارات شبه مغلقة، يكمل هو بنفسه، أحيانا، إغلاقها على نفسه، بسبب عجزه عن المضى مع جرأة الاجتهاد إلى النهاية الجذرية الحاسمة.

ويترتب على ذلك الصياغات الدفاعية التى يغدو معها المثقف المدنى واقعا فى شراك الخطاب النقيض، مستجيبا إلى آلياته فى مجاله الخاص، مكتفيا باستعادة مكتسبات الماضى، أو التذكير بها فى كل دفاع عن نفسه، لعل هذا الدفاع يزحزح بعض ثبات

الحاضر، أو يتحول إلى مبرر لبعض الجديد الذى يتحول، بدوره، إلى بدعة ضلالة تفضى إلى النار. وشيئا فشيئا، يستبدل هذا المثقف، بالإشارة إلى وعود المستقبل التى يقيس على احتمالاتها الممكنة فى إبداعها اللانهائى الإشارة إلى إنجازات الماضى التى لابد أن يقاس عليها المستقبل الذى يغدو، بدوره، عودا على بدء، أو استحضارا لعهد ذهبى يكرر نفسه، فى ثقافة تعشق شعائر استحضار الموتى.

والفارق بين حالة حسن حنفى وحالة نصر أبو زيد فارق فى الدرجة لا فى النوع من منظور هذا الموقف، فقد كان من الممكن أن يكون حسن حنفى موضع نصر أبو زيد، محكوما عليه بالحكم نفسه، لو كان أقل مهارة فى المناورة والمداورة، وأكثر محافظة على ثبات مفردات خطابه، ولو لم تكن بعض متغيرات الواقع التى حدثت قد حدثت، خصوصا ما اقترن منها بصدور القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦ الذى حال دون دعاة الحسبة والمضى فى إرهابهم. وما هو دال، من المنظور نفسه، أن حسن حنفى يشبه نصر أبو زيد، تلميذه، فى الانتماء الأول لجماعة الإخوان المسلمين، والنفور الفكرى من الموقف الأشعرى، والانحياز إلى مواقف المعتزلة والفلاسفة المسلمين الذين فهموا الدين فهما عقلانيا يزخر بمعانى العدل والتوحيد. ولكن الأكثر دلالة أن كليهما فرض عليه تذكر مبتدى أمره، والدفاع عن

نفســه ببـعض آليـات الخطاب النقـيض، ومنازلة خـصـوم الرأى بالشروط التى فرضـها هؤلاء الخصوم، وصاغتها آليات الأصولية القمـعية التى انطوت عليها أبنية الثقافة السائدة. ويعنى ذلك أن الحركة الجذرية فى الخطاب الذى يصل ما بين الأستاذ والتلميذ لم تتصل فى صعودها، وانتهت إلى نقطة توقفت عندها، نقطة سرعان ما اضطرت الحركة إلى النكوص عن المضى فى تطويرها أو التقدم إلى مابعدها. وكلاهما فى ذلك مثل دال على الكثيرين غيرهما.

وأتصور أن اختيار حسن حنفى دون سواه، هذه المرة، هو نوع من الرد على طالبى القرب، يرسله أولئك الذين لاينفع معهم القرب أو الود بل التماثل أو الاتحاد. والمقصد فرض الإذعان الكامل الذى يدنى بالأطراف المختلفة إلى حال من الاتحاد، كما لو كان هذا المقصد يتجه إلى الأدانى الذين تحولوا عن الأباعد برسالة تهدف إلى تأكيد أن من ليس معنا بإطلاق فهو ضدنا بالإطلاق نفسه. والغاية النهائية استبدال المثقف التقليدى الذى لايعرف سوى جمود الاتباع وضيق أفق الطاعة العمياء بالمثقف العقلانى الذى لايعرف حدا لابتداع العقل وبراح مدى الاجتهاد. ويبدو أن هذه الرسالة دالة فى حالة حسن حنفى على وجه التحديد، لأنه أخذ على عاتقه الدعوة إلى المصالحة بين النقائض، والتقرب إلى تيارات الإسلام السياسى مع محاولة الإبقاء على الانتساب إلى تيارات المجتمع المدنى

المناقضة، مؤكدا إمكان الجمع بين سيد قطب وزكى نجيب محمود، والتقاء بين محمد عمارة ومراد وهبة، وذلك دون أن ينتبه، فى حماسة تبريراته التخييلية، إلى أن الانتقال من حال الأباعد إلى حال الأدانى لا يتحقق إلا بسعى مشترك متكافئ من كل الأطراف، وليس بسعى طرف مقموع يحاول التقرب من القامع بما يبقى على العلاقة غير المتكافئة بين الطرفين، فالقامع لابد أن يتخلى عن منطقه القمعى، أو يفرض عليه أن يتخلى عنه، بالقدر الذى لابد فيه للمقموع أن يتخلى عن الاستجابة الدفاعية التى تنطوى على معنى الإذعان فى مراوحتها بين المداورة أو المناورة أو الصمت، كأنها نوع من المقاومة اليائسة بالحيلة.

ولكن علينا الاعتراف بأن محاولات المصالحة التى دعا إليها حسن حنفى كانت بعض دفوع المدافعين عنه فى مواجهة المطالبين بتكفيره، وهى دفوع كانت دعوى التكفير نفسها بعض الرد عليها بأكثر من معنى، كما لو كانت تحمل رسالة مؤداها أن المطلوب هو الانحياز الكامل وليس الإمساك بالعصا من الوسط. هل وصلت فحوى هذه الرسالة المقصودة إلى حسن حنفى؟ لا أعرف على وجه التعيين، فهو وحده القادر على الإجابة عن هذا السؤال، وسوف تنبئنا كتاباته القادمة بما يومئ إلى نوع الإجابة التى انتهى إليها. ولكن المؤكد أن فحوى الرسالة، القمعية فيما أتصور، وصلت إلى

غيره من الأدانى الذين يطلبون القرب والود، أو يبحثون عن إمكان مشابه للجمع بين النقائض التى لاتجتمع دون تغيير جذرى فى بنية وعى الأطراف المتضادة.

ومن يدرى؟! لعل بعض المعانى التى تأدت إلى حسن حنفى من فحوى الرسالة المقصودة هى المسؤولة عن استجاباته المعتصمة بالصمت طوال ضجة الحملة التكفيرية، وحرصه اللافت، والدال فى الوقت نفسه، على التنسيق مع رئاسة المؤسسة الجامعية التى يعمل فيها والقيادات الأزهرية التى يتصل بها، من أجل «لَمِّ» الموضوع ومعالجته بالصمت، والاكتفاء بالبيان الوحيد الذى أخذ شكل الرسالة الموجهة إلى عميدى كلية أصول الدين، السابق والحالى، دفاعا عن النفس، وتجنبا للمخاطر التى ينتهى إليها التوسع الإعلامى فى الأخذ والرد. وذلك موقف يؤكده أن بعض المعلقين على نتيجة قضية نصر أبوزيد، ومنهم حسن حنفى نفسه، أفتوا أن القضية ما كانت تنتهى إلى ما انتهت إليه لو ظلّت محصورة فى إطار ترقية جامعية داخل الجامعة، ولم تتحول إلى قضية معروضة على جماهير الرأى العام فى الصحف اليومية. ولذلك كانت استعانة حسن حنفى بالصمت نتيجة أخرى من نتائج التعصب الذى ينقلب إلى قمع، فيدفع بالمفكر المقموع إلى الاستعانة بالصمت الذى يذكّرنا بما قاله النواسى:

مُتْ بداءِ الصمتِ خيرٌ   لك من داء الكلامِ

إنما العاقلُ من ألـ   ـجَمَ فاه بلجامِ

ولا معنى لهذا الموقف الدال، فى سياقه، سوى تصاعد درجات الخوف لدى المثقف من خطر محاكمة أفكاره بواسطة الرأى العام، خصوصا فى مسائل المعتقدات الدينية وتجديد الفكر الدينى، لأن هذا الرأى العام أصبح، فى تقدير مثقفى الطليعة المدنية، وفيما يبدو من شواهد كثيرة، أكثر إيغالا فى المحافظة، وأكثر ميلا إلى الاتهام، وأكثر مسارعة إلى العنف، وأكثر اندفاعا إلى تصديق تهم التكفير التى تدفع المتطرفين من أفراده إلى تولى مهمة القصاص من المثقفين المحكوم عليهم بهذه التهم.

وفى ما وقع أمامنا من أحداث، ويتكرر حولنا من مشاهد ووقائع دليل على ذلك، فالسكين الصدئة التى انغرست فى عنق نجيب محفوظ، وكادت تودى بحياته، انطلقت بها يد شاب استجاب وعيه الاتباعى المؤدلج إلى ما استفزه من تخييلات تكفيرية، قامت باقتراف الفعل الإرهابى نفسه على المستوى الرمزى بواسطة اللغة، فى فتاوى أمثال عمر عبدالرحمن الذى أفتى بتكفير نجيب محفوظ صاحب «أولاد حارتنا» سنة ١٩٨٩، وفى كتابات أمثال الشيخ كشك الذى أفتى بالكفر نفسه فى كتابه الذى أصدره عن نجيب محفوظ

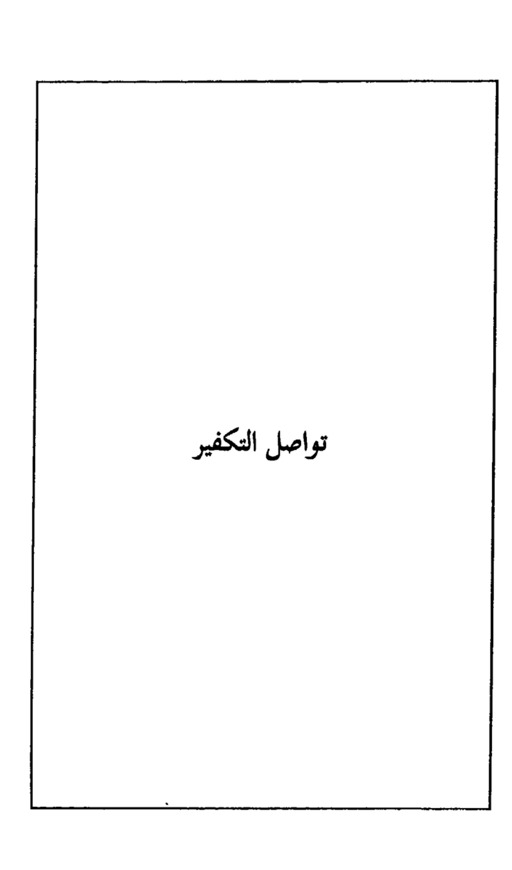
بعد حصوله على جائزة نوبل، وفى خطب الجمعة التى يتبارى فيها المكفِّرون، وذلك قبل أن يترجم هذا الشاب الفعل القمعى للتعصب، نائبا عن عشرات غيره، من المستوى الرمزى للغة إلى المستوى الفعلى للواقع. وكذلك، لاتختلف السكين الصدئة التى انغرست فى عنق نجيب محفوظ، ولايزال يعانى من آثارها، عن الرصاصات التى اخترقت جسد فرج فودة، عندما ترجمت مجموعة سابقة من الأيدى، نائبة عن غيرها بالمثل، الفعل القمعى للتعصب نفسه، من المستوى الرمزى للغة إلى المستوى الفعلى للواقع الذى أصبح مشحونا بالعنف، مستجيبا إلى أنواع خفية من الضغوط التى تدفعه إلى المزيد من التعصب الذى يفرخ القمع ويتدعم به.

وليس من قبيل المصادفة، والأمر كذلك، أن تتكرر ظاهرة المثقف العربى الذى يغترب عن وطنه، ليجد مساحة هامشية أكثر اتساعا لفكره الحر فى قطر عربى آخر، أو يهجر الأقطار العربية كلها إلى غيرها ليبدع أو يفكر كما يريد. وتلك ظاهرة متكررة إلى الحد الذى أصبح يبرر الحديث عن مهاجر عربية جديدة، أكثر عددا وتنوعا، تنتشر فى بعض الأقطار العربية فرارا من بعضها الآخر، وتنتشر فى كل أقطار العالم فرارا من كل الأقطار العربية. وليست حالة نصر أبو زيد الذى يقيم فى هولندا، حاليا، سوى نموذج دال على الحالات المشابهة فى هذا السياق، تلك التى يجمعها البحث

عن مهرب أو ملجأ أو أمان أو حماية أو أفق أوسع للحركة الإبداعية التى تظل معلقة بالموطن الأول ومصلوبة به. أقصد إلى العلاقة الوثيقة بين مهجر المكان ومهجر اللغة، خصوصا حين يجد المثقف فى لغة غير لغته الأم مايسمح له بأن ينطق المسكوت عنه فى اللغة الأم، أو ما تتأبى اللغة الأم على أدائه، وذلك بوصفها نظاما ثقافيا يتكون من شبكة هائلة من النواهى القمعية.

ويبدو أنه لا سبيل إلى تغيير هذا الوضع إلا بالعمل على دفع مدى الحركة السلحفائية للمجتمعات العربية شبه المدنية فى كل المستويات والمجالات، وتسريع الاتجاه نحو الديموقراطية الحقيقية والتعددية الفعلية والتنمية الشاملة فى الدولة وبالدولة إن أمكن، جنبا إلى جنب محو الأميات المتكثرة، وتحرير الأبنية الثقافية السائدة من عقد الاتباع والتقليد، وتثوير الوعى الاجتماعى بما يؤكد معانى الحراك والمغايرة وحق الاختلاف، وتدعيم أسس المجتمع المدنى بما يؤكد مفهوم المواطنة بكل لوازمه الحديثة وشروطه الإنسانية التى لاتفارق حرية الرأى والاجتهاد وحق الخطأ فى الوقت نفسه. ولا شك أن العبء الاستهلالى فى هذا التغيير يقع على المثقف المدنى بالدرجة الأولى، مهما كان الثمن الذى يدفعه أو العبء الذى يتحمله، سياسيا أو اجتماعيا أو فكريا. والبداية هى التصدى الجسور لكل ما يفضى إلى التعصب والقمع على كل المستويات وفى كل

التجليات. ولا فارق، من منظور هذا التصدى، بين الموقف الجذرى الذى يتخذه المثقف المدنى من تعصب الدولة وتسلط أجهزتها القمعية والموقف نفسه الذى يتخذه من تعصب الجماعات الأصولية وممارساتها القمعية.



تواصل التكفير

قاضٍ مستنير *

شعرت بسعادة غامرة عندما فرغت من قراءة الحكم الذى أصدره القاضى سلامة سليم رئيس محكمة شمال القاهرة الابتدائية حول كتاب «رب الزمان» للكاتب سيد القمنى، فى صبيحة الاثنين الخامس عشر من سبتمبر لسنة ١٩٩٧ ميلادية – الثالث عشر من جمادى الأولى لسنة ١٤١٨ هجرية، فالحكم يعيد إلى الأذهان ذكرى الأحكام الجليلة الدالة على استنارة القضاء المصرى، ويذكّر بتقاليد قضاة من صنف عبدالعزيز فهمى وعبدالرزاق السنهورى وعبدالحميد بدوى وسيد مصطفى، فيخفف عن الوعى بعض ما أصابه من صدمة الحكم الشهير فى قضية المفكر نصر أبوزيد، ذلك الحكم الذى سيظل مناقضا، فى تقدير الكثيرين، لقيم الاستنارة وحرية الفكر وسماحة الإسلام ومبادئ الدولة المدنية العصرية، بل التقاليد العقلانية التى أرساها القضاء المصرى نفسه طوال تاريخه المجيد.

والمفارقة الأولى الدالة فى حكم القاضى سلامة سليم أن بعض مبررات تقديم مؤلف كتاب «رب الزمان» إلى المحاكمة، ومن ثم أساس من أسس إقامة الدعوى التى رفضها القاضى، كانت مستندة إلى موقف المؤلف من تداعيات قضية نصر أبو زيد التى

---

* جريدة الحياة، ٢٩ سبتمبر ١٩٩٧.

كتب عنها سيد القمنى، كما كتب عن «النص بين الأزلية والتاريخية» و«كشف الخدع فيما جاء به الخطاب الدينى من بدع» و«ذبح المفكرين على الطريقة الإسلامية» وغيرها من المقالات التى نشرها فى صحيفة «الأهالى» ومجلتى «أدب ونقد» و«روزاليوسف» وغيرها من مجلات وصحف القاهرة فى الفترة من أواخر ١٩٩٣ إلى مابعد منتصف ١٩٩٥. وكانت هذه المقالات إبرازا للقيمة الأصيلة لإنجاز نصر أبوزيد فى الاعتزال الإسلامى المعاصر، ودفاعا عن حقه فى الاجتهاد ومن ثم التأويل العقلانى للنصوص والأحداث والمواقف، وكشفا عن ما تحت الأقنعة التى تستر وراءها من تربصوا باجتهاداته. وكانت هذه المقالات كذلك إحدى الإضاءات الموجعة التى لم ينس تأثيرها خصوم العقلانية التى جمعت مابين نصر أبو زيد وسيد القمنى، وهم الخصوم الذين يلجأون إلى تكفير غيرهم من المخالفين، فانتظروا إلى أن جُمعت المقالات فى كتاب «رب الزمان» الذى صدر عن دار مدبولى الصغير بالقاهرة فى العام الماضى، واندفعوا إلى الثأر بطريقة غير الطريقة التى لم تعد مجدية فى رفع الحسبة، وبادروا بالهجوم القمعى بواسطة مجمع البحوث الإسلامية، حيث الإدارة العامة للبحوث والترجمة التى تزعم لنفسها حق مراقبة إنتاج المفكّرين وسلطة التفتيش على ضمائرهم.

وأعدت هذه الإدارة تقريرا تكفيريا عن كتاب سيد القمنى، مطالبة بمصادرته وتجريم تداوله، وطلبت من النيابة العامة تحريك

الدعوى الجنائية ضد المؤلف، استنادا إلى نص المادة ١٩٨ من قانون العقوبات المصرى، وهى المادة التى تؤثم كل من يروج بالكتابة أو يحبذ أفكارا متطرفة بقصد تحقير وازدراء أحد الأديان السماوية. وقد أكد تقرير الإدارة العامة للبحوث والترجمة فى مجمع البحوث الإسلامية التابع لمشيخة الأزهر أن كتاب سيد القمنى يتضمن ما يبرر تكفير صاحبه الذى تعمد التهكم والسخرية والاستهانة بالعلماء وبالتراث الإسلامى وبالأمة الإسلامية التى هى خير أمة أخرجت للناس. ولا يخفى على كل ذى عينين فاحصتين لكتاب سيد القمنى، أو حتى لدعاوى مجمع البحوث، أن المقصود بالاستهانة بالعلماء فى الكتاب هى العبارات التى تتحدث عن أمثال الشيخ عبدالصبور شاهين الذى تصفه مقالة «كشف الخدع فيما جاء به الخطاب الدينى من بدع» بأنه «رجل بيوت لهف الأموال المشهور» الذى يرتبط «بأكثر من فضيحة لم يدارها ولم يند لها جبينه» (كذا فى ص ١٤٧ من الكتاب) وتصفه مقالة «ذبح المفكرين على الطريقة الإسلامية» بأنه «مستشار بيوت هبش الأموال». وتلك عبارات لا تختلف كثيرا فى حدتها التهكمية عن عبارات مقاربة ضمتها بعض مقالات كتاب «رب الزمان» من مثل مقالة «محمد الغزالى وسقوط الأقنعة» أو مقالة «يا أبا العزائم نظرة!».

وأتصور أن هذه العبارات، التى لم يتردد صاحبها فى نقد الحكم الذى أصدرته محكمة النقض على نصر أبو زيد، كانت

الشرارة التى أهاجت دوافع الانتقام القمعى لدى ممثلى التيار المعادى لتيار الاستنارة العقلانية، فخاصموا كتابه خصومة التكفير أمام القضاء بحزمة من الدعاوى التى تضمنت دعوى السخرية بالقضاء نفسه فى قضية نصر أبو زيد، وذلك فى محاولة دالة للتأثير على القاضى الذى ينظر فى الدعاوى واستمالته إلى موقف المدعين، خصوصا فيما ذهبوا إليه من اتهام سيد القمنى بالتعريض بعالمين جليلين من علماء المسلمين هما الشيخ محمد الغزالى رحمه الله واللواء أبو العزايم، جنبا إلى جنب التعريض «بشيخ آخر من علماء المسلمين الأجلاء هو الشيخ عبدالصبور شاهين». ولكن استنارة القاضى سلامة سليم، وحرصه على تحقيق العدل، ويقظته إلى المخايلة التى انطوت عليها الدعاوى، دفعت به إلى تمحيص كل دعوى، وعرضها على ميزان العقل، واختبار سلامتها فى ضوء نصوص كتاب سيد القمنى، فانتهى إلى تفنيد الدعاوى ورفضها واحدة إثر واحدة. ولذلك نَصَّ فى حكمه على أن ما تناولته إحدى صفحات الكتاب من نقد للحكم الصادر فى قضية نصر أبو زيد «لايعدو أن يكون مجرد تعليق على حكم قضائى بوجهة نظر المؤلف دون المساس بحرية الحكم أو حجيّته أو ما يشير إلى معنى التهكم منه».

ويتوقف القاضى، فى حيثيات حكمه، على ما ورد فى كتاب القمنى من نقد لبعض مواقف الشيخ محمد الغزالى واللواء عصام

الدين ماضى أبو العزايم، فيؤكد «أن ذلك لا يتعدى نطاق المناظرة النقدية وإن اشتدت لهجتها» مما يراه القاضى غير خارج على حدود النقد المباح «فى نطاق المناظرات التى تجرى بين كبار العلماء والفقهاء والمفكرين كما يحكيه تاريخ النقد والمناظرات الفكرية، إذ إن وقوف المتناظرين فى هذا الشأن فى مصاف الشخصيات العامة يجعل من شدة لهجة النقد خارج نطاق الخطأ». أما ما جاء بكتاب القمنى فى مجال الحديث عن قضية نصر أبو زيد وموقف عبدالصبور شاهين منها فإن ذلك «لا يعدو أن يكون مناظرة بين رأى المؤلف ورأى الشيخ عبدالصبور شاهين، وكلاهما ينطق فى مجال مقاله بوجهة نظره. ومنع أيهما ومصادرة كلمته يمثل حجرا على فكره. وهو ما تتأذى منه الإنسانية، إذ إنه بالمناظرات النقدية يرقى الفكر وينجلى عن الصواب دائما. وهو أمر محمود. ولا يمكن القول بأنه فى مثل تلك المناظرة النقدية تعريض بأحد».

هكذا، يكشف القاضى سلامة سليم عن استنارته الأصيلة بتأكيد ما تتأذى منه الإنسانية، حين يقوم فريق من الناس أو هيئة من الهيئات أو سلطة من السلطات بالحجر على حق الاختلاف، أو المطالبة بتحريم كتب المجددين. ويصل القاضى هذا التأكيد بلوازمه العقلانية، مبرزا أهمية المناظرات «النقدية» التى يرقى بها الفكر، وتتجلى بها الجوانب المتعددة من الحقيقة الواحدة، ومن ثم يتمايز العقل المنغلق على نفسه والمنعزل فى عصره عن العقل الذى ينفتح

على غيره ويستجيب إلى تغيرات العالم من حوله. ولعل في استخدام القاضي صفة «النقدية» ملازمة لدلالة «المناظرات» ما يبرز، إلى جانب إيمانه بأهمية الحوار بين العقول، المعنى الفلسفي للوعي النقدي الذي يضع كل شئ موضع المساءلة، ولا يتقبل الأفكار على عواهنها.

وليس من الغريب، في الموقف الفكري الذي تتبنى به حيثيات الحكم على هذا النحو، أن يتوقف القاضي على ما جاء في كتاب القمني من وصف الشيخ عبدالصبور شاهين «بأنه مستشار بيوت هبش الأموال» فيرى أن هذا الوصف، أيا ما كان وجه النظر فيه، لا يمكن وصفه «بأنه فكر منحرف يستوجب المصادرة للمؤلف في جملته». ويبين القاضي عن رأيه القانوني في مثل هذا الوصف بأنه يدخل في باب «أعنف الأوصاف» التي يمكن «أن يتضرر منه صاحب الشأن الذي له أن يلجأ إلى القضاء بالطرق المقررة قانونا في هذا الشأن، ليحصل على ما قد يرى الادعاء به من حقوق، قِبَلَ المسئول، إن كان لتضرره وجه». وليناضل الطرفان في ذلك الأمر إثباتا ونفيا، وصولا إلى وجه الحق فيما يقول القاضي، أما الوصف العنيف نفسه فإنه في كتاب القمني لا يمثل ضررا عاما يستوجب الحجر على فكر المؤلف فيما يؤكد.

وانطلاقا من احترام حرية الرأى وحق الإنسان في الاجتهاد المغاير، وإيمانا بروح الدستور المصري الذي كان ثمرة لنضال الأمة

المصرية فى سعيها إلى الاستقلال ومطالبتها بحرية المواطن الفكرية والإبداعية، فإن القاضى سلامة سليم يستلهم، فى حيثيات حكمه، الروح الليبرالية التى انطوى عليها دستور ١٩٢٣، ويبرز من الدستور المصرى المعمول به، حاليا، دلالة المادة السابعة والأربعين التى تنص على أن حرية الرأى مكفولة، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير، فى حدود القانون والنقد الذاتى والنقد البناء، ضمانا لسلامة البناء الوطنى، كما يبرز المادة التاسعة والأربعين من الدستور نفسه التى تنص على ما تكفله الدولة للمواطنين من حرية البحث العلمى والإبداع الأدبى والفنى والثقافى وتوفير وسائل التشجيع اللازمة لذلك.

ويرى القاضى فى هاتين المادتين من الدستور الحالى الإطار المرجعى الذى يحدد دلالة المادة الثامنة والتسعين من قانون العقوبات المصرى الخاصة بتأثيم الاعتداء على دين من الأديان السماوية. ويَردُّ القاضى الدلالات العامة لمبادئ الدستور على المعنى المحدود للمادة الثامنة والتسعين فى قانون العقوبات، فينتهى إلى أن منطوقها العقابى لا ينطبق إلا على حالة توفر قصد ازدراء الأديان وتعمد التحقير من شأنها، ولا ينطبق بحال من الأحوال على مواقف الاجتهاد فى الفهم أو الاختلاف فى التأويل حتى لو انتهى الأمر إلى الخطأ، فالخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شئ وتعمد الخطأ

المصحوب بنية التعدى شئ آخر. الخطأ الأول هو الحق الذى يترتب على حق الاجتهاد، والثانى هو النقيض الذى يلزم عن إنكار الأديان المصحوب بتعمد التحقير من شأنها. ومن هذا المنظور العقلانى، ينتهى القاضى إلى أن ما ورد فى كتاب سيد القمنى يدخل فى حدود الرؤى والاجتهادات الشخصية والعلمية التى تنطلق من دوافع نبيلة، قوامها الرغبة فى البحث العلمى واستجلاء الحقيقة الدينية الخالصة. شأن ما ورد فى كتاب سيد القمنى من ذلك شأن ما ورد فى تقرير مجمع البحوث من رؤى واجتهادات شخصية وعلمية لكاتب التقرير أو كاتبيه، فهى رؤى واجتهادات يراها القاضى مكتوبة بدافع الغيرة على الدين الإسلامى الحنيف، ذلك على الرغم من اختلافه وإياها فى كل دعوى من دعاويها.

ويؤكد القاضى أن تعارض ما ورد فى تقرير مجمع البحوث مع ما جاء فى كتاب سيد القمنى إنما هو تعارض الرؤى والاجتهادات، حتى فى تناقضها الذى لا يفارق الصفة النسبية لكل اجتهاد إنسانى أو تأويل بشرى، الأمر الذى يترتب عليه أنه لا يحق لواحد من أطراف الاجتهاد البشرى أن يدعى لنفسه الصواب المطلق، أو يحكم على غيره بالخطأ المطلق المقترن بالكفر فى مجالات الفهم الدينى. ولذلك فإن التعارض بين الأطراف لا سبيل إلى رفعه بأن تنفى كل رؤية نقيضها، أو يصادر كل اجتهاد ما يخالفه، فالنفى والمصادرة والحجر والتكفير أفعال تتناقض وأحكام الدستور،

وتقضى على الحرية اللازمة لازدهار البحث العلمى، بل الحرية الواجبة لاستجلاء الحقائق الدينية التى لايكف العقل الإنسانى عن تأملها. إن السبيل الوحيد لدفع التعارض، فيما يختتم به القاضى حيثيات حكمه، هو الحوار العلمى الرصين والاجتهاد من كل طرف وفتح نوافذ الفكر كى تتجلى الحقائق وتصفو العقول فى سبيل فهم حقائق ديننا الإسلامى الحنيف.

وما يستخلصه القاضى من ذلك كله هو أن ما ورد فى كتاب سيد القمنى من آراء خلافية إنما يدخل فى باب الاجتهادات التى تحركها دوافع البحث العلمى النبيلة، وأنه لو صح أن مؤلف الكتاب قد أخطأ فى شئ فالأمر لايخرج عن حق الخطأ المقبول الذى يلزم عن حق الاجتهاد. وما له معنى كاشف، فى هذا الاحتراز، أن القاضى لم ير خطأ واحدا قط فى كتاب القمنى، ولم يقبل ادعاء واحدا من كل الادعاءات التى تضمنها تقرير مجمع البحوث الإسلامية، فمغزى احترازه لايختلف عن تأكيده حق الاجتهاد الحر الذى يكفله الدستور. أقصد إلى الغاية المضمنة فى الحكم الذى يواجه محاولات الاستعانة بالقضاء لضرب القيم الأساسية للمجتمع المدنى، تلك القيم التى يفترض أن يصونها القضاء فى حمايته الحقوق المدنية لأفراد المجتمع.

وآية ذلك النتيجة الأخيرة التى تؤدى إليها حيثيات الحكم الذى يجزم بأنه لا جريمة تستدعى قرار النيابة العامة الصادر

بتاريخ الثالث عشر من أغسطس ١٩٩٧، والقاضى بضبط الكتاب وتقديم صاحبه إلى المحاكمة. ولاعقاب على الكتاب الذى طالب بتجريمه مجمع البحوث الإسلامية. أما المنطوق النهائى للحكم الذى خطّه القاضى، ومهره بتوقيعه فى كل صفحة من صفحاته، فيقضى بإلغاء الأمر الصادر بضبط كتاب «رب الزمان» لمؤلفه الأستاذ سيد محمود القمنى والإفراج عن الكتاب وما سبق ضبطه من أدوات طبعه.

وصدر هذا القرار، وتُلِى علنا، بسراى المحكمة الابتدائية بالعباسية، فى يوم الاثنين الخامس عشر من سبتمبر الذى أضاءته أنوار عقل قاضٍ مستنير.

النظرة العقلانية الرحبة *

من المفيد أن نمضى فى تأمل دلالات الحكم القضائى الذى أصدره المستشار سلامة سليم رئيس محكمة شمال القاهرة حول كتاب «رب الزمان» للكاتب سيد القمنى، وذلك قبل أن ينداح تأثير الحكم فى سياقات القمع التى نعيشها، والتى تفرضها المجموعات الموازية لسلطة الدولة والمناقضة لها. وأحسب أن مثل هذا الحكم القضائى الذى سعى إلى مواجهة التطرف والتعصب، وقصد إلى استئصال دوافع القمع الفكرى فى التعامل مع المثقفين، لابد أن تواجهه نقائضه بما يقلل من احتمالات تأثيره، ويقلص من امتداد معناه وانتشار دلالاته.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يقوم إرهابيان يدّعى أحدهما الجنون باغتيال مجموعة من السائحين، بعد ثلاثة أيام فحسب من صدور الحكم، وقبل اكتمال الفرحة به، وأن يقوم هذان الإرهابيان بحرق السائحين الأبرياء فى الحافلة التى كانت تقلهم، أمام المتحف المصرى بميدان التحرير فى قلب القاهرة، تأكيدا لحضور القمع الاعتقادى، وإعلانا لاستمرار العنف الذى يختفى وراء أقنعة الدين. ولا أتصور المسافة بعيدة بين ممارسة هذا النوع من العنف وارتفاع

---

* جريدة الحياة، ٦ أكتوبر١٩٩٧.

أصوات دعاة التعصب من المكفّرين الذين يسعون إلى تجريم حرية الفكر ومصادرة حق الاجتهاد. وهى أصوات أدّت إلى استرجاع الصياغات القديمة عن الغزو الفكرى، لكن بعد إفراغها من أصولية مضمونها القومى، وشحنها بأصولية اعتقادية أجدّ، لا تفارق المدار المغلق لآليات التخييل التى تسعى إلى تزييف الوعى والتضييق عليه.

ومثال ذلك ما نطقت به خواطر بعض المشايخ المرموقين فى القاهرة، فى صحيفة من أهم صحفها اليومية، فى صبيحة السادس والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٩٩٧، حيث قرأنا تفسيرا جديدا لكلمة «الرباط» فى الآية الستين من سورة الأنفال التى تقول «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم...». وهو تفسير يرد دلالة الكلمة إلى ضرورة تأكيد التشدد المعاصر لمواجهة ما يراه الشيخ غزوا فكريا، يتدخل به الغرب فى ثقافة الأمة العربية بما يبعدها عن موروثاتها الدينية. وسيلة الغرب فى ذلك القصة والمسرحية والكتاب ومناهج التعليم ونظم الاقتصاد وغير ذلك من بدع الثقافة الحديثة المفضية إلى الضلالة التى تستحق المحاربة، تأكيدا لمعنى «المرابطة» الذى هو شدٌّ للقلوب والعقول فى مواجهة أعداء الدين. ويمضى الشيخ فى محاجة تعميمية، أمرية، تؤكد الاسترابة بالآخر والنظرة العدائية إلى منجزاته الثقافية، تعميقا لدوافع النفور من المغاير عموما، والتوجس

من المختلف جملة وتفصيلا، الأمر الذى يؤدى إلى الانغلاق باسم الحفاظ على الهوية، والتربص بالمختلف المغاير أو بالآخر الأجنبى نتيجة نوع من أنواع التأويل المتعصب للنصوص الدينية.

هذا النوع من التأويل لا يواجهه سوى النظرة العقلانية الرحبة التى انبنى عليها الحكم القضائى الذى أصدره المستشار سلامة سليم رئيس محكمة القاهرة الابتدائية. أولا، من حيث هى نظرة أتاحت للقاضى أن يدافع عن مبدأ أساسى من مبادئ الدولة المدنية، هو مبدأ حرية الفكر المقرونة بحق الاختلاف الذى يغتنى بالحوار، انطلاقا من أفق التسامح الذى يعنى التسليم بنسبية المعرفة، والإيمان بأنه ما من أحد يحتكر الحقيقة أو يمتلكها كاملة، أو يستطيع القول الفصل فيها أو التحدث المطلق باسمها. وثانيا، من حيث هى نظرة إنسانية لا تمايز بين الأجناس والأمم إلا بما تنتجه من معرفة إنسانية ترتقى بالإنسان، وذلك فى تأكيدها أنه لا شئ أولى بتحقيق التقدم من البحث عن أسرار معارفه فى كل مكان، والاستعانة على إتقانها بما قاله الغير أو توصل إليه، سواء كان ذلك الغير مشاركا فى الملة أو غير مشارك، متفقا أو غير متفق فى الهوية القومية أو الثقافية، ذلك لأن الآلة التى تصح بها معارف التقدم وتزدهر فى العقل - أو بالعقل - لا يعتبر فيها العرف أو الجنس أو اللغة أو الدين أو السياسة، وإنما حلم التقدم الإنسانى

الذى لا ينفصل عن الالتزام بالتفكير العلمى.

وغنى عن البيان أن هذه النظرة العقلانية تجد ما تستند إليه فى مبادئ الإسلام وما يؤكده تعاقب التاريخ الإسلامى الذى نتناساه، عادة، من أن الازدهار الحضارى العربى ظل محافظا على إيقاع تقدمه فى ارتباطه برحابة الأفق العقلانى الإنسانى. أعنى بالتأويلات الدينية التى دفعت الإنسان إلى عمارة الكون واكتشاف أركان المعمورة الفاضلة والحوار مع الآخر المختلف فى الملة والجنس والمكان والزمان، طلبا للمعارف التى يستكمل بها الخلَف ما سبق به السلف. وقد انقطع الخط الصاعد لهذا الازدهار حين انقطعت النظرة العقلانية، وغاض فيضها الإنسانى، فاستبدل الفكر الدينى الاتباع بالاجتهاد، والنقل بالبرهان، وحل الإجماع الأصولى محل الاختلاف الخلاّق، وغلب الصوت الواحد للتعصب على تباين الأصوات المتعددة للتسامح، فانغلق الوعى الجمعى على نفسه، واقترن الاتباع بالتبعية، وشهد التاريخ العربى هزائمه المتلاحقة منذ أن اغتال العقل الذى كان قوته الدافعة ومنارته التى تشعّ بحق الاختلاف.

وتأكيدا لحق الاختلاف الذى تدعمه النظرة العقلانية، وتصون أفقه المدنى بالقدر الذى تحمى مداره الإنسانى، تبرز حيثيات الحكم فى قضية كتاب «رب الزمان» أهمية الحوار فى نطاق

المناظرات التى تجرى بين كبار العلماء والفقهاء والمفكرين، وعلى رأسها المناظرة فى موضوعات وقضايا التأويلات الدينية، من حيث هى نوع من الاجتهاد البشرى الذى لايعرف القداسة، ولاينبغى أن يوهم بها، أو حتى يفرض التصديق القسرى على بقية الأطراف المتناظرة، فالبون شاسع بين الاجتهاد البشرى فى التأويل والنص الدينى الذى هو موضوع التأويل. ويعنى ذلك التمييز بين الدين فى ذاته والفكر الدينى الذى يجتهد فى فهم نصوصه أو تأويلها، وبين النصوص الدينية والمؤسسات أو المجامع التى لاتملك ما يزيد على حق الأفراد المجتهدين فى التأويل، حسب قدرات البشر المتباينة والمحكومة فى النهاية بالشرط الإنسانى الذى لايفارق الإطار النسبى للمعرفة البشرية التى يثريها الحوار، والتى لاتصل، قط، إلى كمالها الذى تظل متطلعة إليه دون أن تنال سوى البعض منه.

ويمضى القاضى فى هذا المدار المفتوح، مدافعا عن حرية الفكر التى تقضى بأن يجتهد كل مثقف فى مجاله، ويعبر عن نتيجة اجتهاده دون قمع أو حجر على فكره، ففى القمع والحجر ما يصادر على إنسانية الإنسان، من حيث هو كائن يتميز على غيره بالعقل الذى من طبعه البحث عن المغايرة، وتأكيد قيم المخالفة التى يتأصل بها معنى الإنسانية. وفى اقتران رفض القاضى للحجر على الأفكار بعبارة «ما تتأذى منه الإنسانية» تأكيد لرحابة نظرته العقلانية

وإيمانه بحوار المناظرات النقدية سبيلا إلى ارتقاء الفكر الإنسانى الذى لايعرف شرور التعصب بكل ألوانه.

والتفكير العلمى هو الوجه الآخر من الحوار العقلانى فى المدار المفتوح الذى تتجسد به حيثيات حكم القاضى، الأمر الذى يظهر فى تفنيده الدعاوى التى ادعت بها الإدارة العامة للبحوث والتأليف والترجمة فى مجمع البحوث الإسلامية، إذ يلفت الانتباه فى هذه الحيثيات صفات الاستحسان والتقدير والتعاطف التى يقترن بها «مجال البحث العلمى» أو «الفكر العلمى المنهجى الحديث». وهى صفات إيجابية تبرز دلالة ما يقوله القاضى من أن التحقيق التاريخى فى مجال البحث العلمى فى تاريخ الأنبياء «لا يمثل أى تعدى (هكذا فى أصل الصفحة الثانية من الحكم وهو من سهو النسخ فيما يبدو) على حرمة هؤلاء الأنبياء». وغير بعيد عن ذلك استحسان محاولة وصل «وقائع التاريخ بالوقائع الدينية ومسمياتها» فى كتاب القمنى، والحكم عليها بأنها «محاولة لا غبار عليها ولا مساس فيها بالإسلام». وهو الاستحسان الذى نفى به القاضى دعوى التكفير الزائفة التى حاول بها مجمع البحوث مصادرة عبارات سيد القمنى التى تقول إن التوحيد ليس هو المجد الذى يجب أن تكون مصر قد اكتشفته، فالقاضى يتولى الدفاع عن المعنى التاريخى السليم للعبارة، مؤكدا أن فكرة التوحيد فى مصر

القديمة فكرة معروفة بين الدارسين والمؤرخين، وأن النص عليها لايتعارض مع معنى التوحيد الخالص، على النحو الذى بعث به أنبياء الله صلى الله عليهم جميعا. ولذلك ففكرة التوحيد الفرعونية فى ذاتها لاترقى إلى درجة التقديس مطلقا، لأنها من الأمور القابلة للدراسة والمناقشة والنفى والإثبات.

ويترتب على ذلك تقدير القاضى للنظرة العلمية إلى الخرافات الشعبية، ومن ثم الاختلاف الدال مع تقرير مجمع البحوث الذى يأخذ على المؤلف سخريته من عالم الجن ومن العلماء الذين كتبوا عن أوهام ذلك العالم. وينطق القاضى ذلك فى عباراته الكاشفة عن تعاطفه مع الدعوة إلى هجر «هذا الفكر الذى قد يقدسه البعض» والذى يؤدى إلى إشاعة الخزعبلات، ويسهم فى ترسيخ الجهالة التى هى عقبة كأداء فى طريق «الفكر العلمى المنهجى الحديث». وهو الفكر الذى تصفه الحيثية الثالثة من حكم القاضى بأنه «أمر محمود ومطلوب فى توجهات ثقافتنا». وأتصور أن هذه التوجهات التى تنتسب إليها حيثيات الحكم بأكثر من معنى هى نفسها التى أملت على القاضى، فى الحيثية الرابعة من الحكم، النص على «قصد تنقية المعتقدات الدينية من بعض الأمور غير الثابتة يقينا» من كل ما يرد فى المؤلفات جزافا «دون أن يستند إلى وقائع حقيقية ثابتة فى الدين أو التاريخ».

وإذا كان التفكير العلمى الذى ينحاز إليه القاضى يعنى تقدير الاستدلال، ومن ثم الاعتداد بالدور الذى يقوم به العقل فى عمليات الاستنباط والبرهان، فإن الانحياز إلى هذا التفكير لايعنى الموافقة على كل نتائجه، وإنما الانحياز إلى الوعى النقدى الذى يطالب بالبرهان فى كل الأحوال، ويفحص الدليل فى كل استدلال، ويناقش الأسانيد وسلاسل الإسناد فى كل مقال، من منطلق التسامح الذى يفترض حسن الظن فى كل اجتهاد، ولا يسارع بالريبة أو التشكيك فى المقاصد. ولذلك تبرز الحيثية الحادية عشرة من الحكم اختلاف القاضى مع ما نسبه سيد القمنى إلى الخليفة عمر بن الخطاب من قيامه بتحريم ما كان حلالا على عهد الرسول من متعة النساء والتمتع بهن أثناء الحج. ويعلن القاضى أنه لم يعثر لهذا القول على أصل فيما قام بين يديه من كتب التراث، ويضيف موضحا أن ورود ذلك القول فى معرض الاستدلال على أن من عظماء المسلمين من خالف أحكام الشرع الحنيف إنما هو نوع من الاستدلال بباطل على باطل لمخالفة ما هو ثابت بالقرآن والإجماع، الأمر الذى يصير معه القول ظاهر الانعدام . ولكن القاضى يستدرك على ذلك بما يضع اختلافه مع اجتهاد سيد القمنى فى إطاره الصحيح، وفى دائرة التسامح والتسليم بحسن النوايا ونبالة المقصد فى الاجتهادات العلمية والاستدلالات العقلية، فيؤكد أن الخطأ فى الاستدلال على مدلول الباحث فى أمر من الأمور لا يؤدى

إلى فساد فكر الباحث فى جملته، ولا يستأهل مصادرة هذا الفكر لمجرد خطأ البطلان فى الاستدلال.

والواقع أن النظرة العقلانية الرحبة للقاضى هى التى دفعت به إلى التسوية بين اجتهادات سيد القمنى فى كتابه «رب الزمان» واجتهادات مشايخ مجمع البحوث الإسلامية، أى التسوية بين مفكر لا حول له ولا قوة ولا سلطة، ولا تأثير سوى تأثير الكتابة، وأولئك الذين ينتسبون إلى سلطة الأزهر الدينية وهو ما هو، وينطقون عنه بأكثر من معنى، ويفرضون على غيرهم اجتهاداتهم البشرية باسم تلك السلطة التى أعطتهم حق رقابة غيرهم والتفتيش على ثمرات اجتهاداتهم. وبالقدر الذى تنقض به النظرة العقلانية للقاضى الهالة التخييلية لهذه السلطة، وتنفى عنها قداستها المزعومة، ضمنا أو صراحة، فإنها تقيم التسوية الفكرية بين اجتهادات الناطقين باسمها واجتهادات سيد القمنى. ولذلك يوازن القاضى بين دعاوى المدّعين واجتهادات المدّعى عليه، ويزن الاختلافات بين الطرفين بميزان العقل النقدى الذى يؤكد حرية البحث حتى فى أمور الفكر الدينى، وينفى القداسة عن الذين يرون فى أنفسهم سلطة دينية تعلو على غيرهم، بل ينفى مبدأ السلطة الدينية نفسها فى دوائر اجتهاد الباحثين والمفكرين، رافعا شعارات التسامح التى تفترض حسن النوايا ونبالة المقصد فى كل طرف من أطراف الاجتهاد.

وحين يصل القاضى إلى النتيجة النهائية التى تفضى إليها

حيثيات الحكم، كما تفضى المقدمات إلى نتائجها المنطقية فى الاستدلال، فإنه يؤكد بأكثر من معنى التقاليد المدنية للقضاء المصرى الذى يفخر بما كتبه محمد نور رئيس نيابة مصر الذى حفظ التحقيق فى قضية كتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين فى الثلاثين من مارس سنة ١٩٢٧، رافضا بالنظرة العقلانية نفسها دعاوى التقرير الذى أعده مشايخ الأزهر، معتمدا على نصوص دستور ١٩٢٣ التى اهتدى الحكم بما بقى منها فى الدستور الحالى.

وفى الوقت نفسه، يؤكد هذا الحكم بأكثر من معنى التقاليد العقلانية للاستنارة العربية من منظور الفكر الدينى، أعنى المنظور الذى وجد نقطة من نقاطه المضيئة فى أفكار الإمام محمد عبده التى تنقض التسلط باسم سماحة الإسلام، وتحول دون محاكمة المفكرين بدعاوى الحسبة، مؤكدة أن الإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، ابتداء من فقهاء السلف وانتهاء بمشايخ مجمع البحوث الإسلامية، فليس لمسلم - مهما ادعى من الألقاب واحتل من المراكز - على مسلم - مهما عرى من الألقاب وابتعد عن المناصب- إلا حق النصيحة والإرشاد والمجادلة بالتى هى أحسن.

حــزن وغضــب *

بعض ما شعرت به من حزن وغضب، عندما أصدرت محكمة النقض في مصر حكمها الجائر على الدكتور نصر أبو زيد الأستاذ في جامعة القاهرة، شعرت به مرة ثانية، عندما أصدرت محكمة كويتية حكما جائرا آخر على الدكتور أحمد البغدادي الأستاذ في جامعة الكويت. فها هو أستاذ جامعي للمرة الثانية يظلمه القضاء الذي هو مؤسسة مدنية فيما يفترض. لكن القضاء هذه المرة حكم بالسجن لاجتهاد اجتهده الأستاذ، ورأي أبداه، اجتهاد يمكن أن يناقش بالعقل، أو يدحض بالمنطق، ورأي يمكن أن يراجع، وتقرع حجته بحجج، أو تساق على بطلانه الأدلة والبراهين التي يستنير بها الجميع، وتغتني بها الحياة الجامعية والفكرية والثقافية، ويغمرها التسامح الذي يبدأ من مبدأ المجادلة بالتي هي أحسن. ولم يكن ما واجهه الدكتور أحمد البغدادي، نتيجة اجتهاداته، من قبيل المجادلة بالتي هي أحسن، وإنما المجادلة بالتي هي أقمع.

والدكتور أحمد البغدادي لم يقترف جريمة تستحق عقوبة السجن، فهو لم يسرق أو ينهب أو يغتصب حقا من أحد، ولم يتاجر في السموم أو الخمور أو البضائع المهربة، ولم يرتكب فعلا فاضحا في الطريق العام، ولم يرتش، ولم يبع الامتحانات للطلاب، ولم يسطُ

---

* جريدة الحياة، ١٢ أكتوبر ١٩٩٩.

على بحوث غيره كما يفعل الكثيرون من أساتذة الجامعات فى هذا الزمن المختل. كل ما فعله أنه درس، وناقش، وفكّر، وراجع، ووضع مادة دراسة موضع المساءلة، مؤمنا بقيمة حرية الفكر الجامعى التى هى حجر الزاوية فى بناء الجامعة الحقيقية، فاجتهد ما اجتهد فى المجالات الفكرية المتصلة باختصاصه الجامعى. لم يرتكب فى ذلك كله ذنبا فى حق الجامعة أو حق المجتمع أو حق الثقافة، بل على العكس، أحسن إلى الجامعة عندما اجتهد فى المجالات التى ما أنشئت الجامعات إلا للاجتهاد فيها. وأحسن إلى المجتمع عندما تمثّل فى سيرته العلمية نموذج الأستاذ الذى يحترمه كل من عرفه، والذى يبذل جهده ليسهم بكتابته فى الانتقال بذلك المجتمع من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، ومن هيمنة الصوت الواحد إلى تعدد الأصوات وتنوعها الخلاق. وأحسن إلى الثقافة حين انتسب إلى تيارات العقل فيها، واختار مواصلة الاجتهاد الذى يفتح الأبواب المغلقة للوعى المسجون بين جدران التقليد الجامد، وينتقل بالثقافة من براثن التعصب إلى آفاق التسامح.

لقد استمعت إلى الدكتور أحمد البغدادى فى إحدى الندوات فى بيروت، وقرأت بعض ما كتب، وكنت أتصور أن تفخر جامعة الكويت بوجود مثل هذا الأستاذ الذى يضيف إلى القلة القليلة من أساتذتها اللامعين، والذى أخذت سمعته العلمية تجاوز الكويت إلى غيرها من الأقطار العربية. وكنت أتصور أن قوى الاستنارة فى

المجتمع الكويتى لابد أن تسعد بوجود هذا المثقف الذى يكرم العقل بإعماله فى المساءلة الخلاقة للفكر، وتسعد به الثقافة العربية فى الكويت لأنه يحلم لها بمستقبل واعد، تستبدل فيه الاجتهاد بالتقليد، وحرية العقل بالحجر عليه. ولكن جاءت الرياح بما لا تشتهى السفن، وبما يؤكد أن الجامعة الكويتية تعانى المخاطر نفسها التى تهدد بالدمار الجامعات العربية كلها، وأن قوى الاستنارة فى الكويت هامشية، واهية، متشرذمة، ومن ثم أضعف من أن تفرض تأثيرا قويا، شأنها فى ذلك شأن أغلب قوى الاستنارة المحكوم عليها، فى الوطن العربى كله، وبدرجات متفاوتة، بالوقوع ما بين مطرقة تعصب القوى المعادية للمجتمع المدنى وسندان الدولة التى لا تتحرك إلا للدفاع عن مصالحها التى تقع تحت أقدامها فحسب.

ولذلك شعرت بالحزن والغضب، مرة ثانية، وأنا أرى فى الصفحة الأولى من عدد الخامس من تشرين الأول (أكتوبر) سنة ١٩٩٩ فى جريدة «الحياة» خبر الحكم بالسجن على الدكتور أحمد البغدادى فى سابقة قضائية بالغة الخطورة. والجريمة الكبيرة التى سجن بسببها الرجل أنه تعرض لجهود الدعوة فى المرحلة المكية من الهجرة فى بعض كتاباته، واجتهد برأيه فى هذه الجهود، فاتُّهم بالإساءة إلى الرسول، مع أن الجملة - دليل الجرم - التى أوردتها «الحياة» عن نسبة خطأ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يمكن أن تقرأ بأكثر من وجه، وتفسَّر بأكثر من طريقة، ولا ينتهى معناها فى

أشد تفسيراتها سلبا عند العلماء المنصفين بما يجعل منها دليلا على إساءة دينية.

والغريب أن جملة البغدادى لا تحتمل مقصد الكفر بحال، ولا تؤدى معنى الإساءة الدينية إلا فى عقلية تتربص بالآخرين لتكفيرهم، وتنتظر لهم هفوة من هفوات العبارة، أو كلمة يجرى بها القلم سهوا، فتحملها على غير المقصود من صاحبها، وتجعل منها دليلا على إساءة دينية لا توجد إلا فى أوهام الذين يميلون إلى تكفير خصومهم، أولئك الذين يتوهمون أنهم يحتكرون الإسلام لجماعتهم دون غيرها من جماعات المسلمين، ويتحينون الفرصة للقضاء على معارضيهم من المدافعين عن المجتمع المدنى بتكفيرهم من ناحية، واستعداء القضاء عليهم من ناحية ثانية. وهذا هو ما حدث مع أحمد البغدادى الذى وقع ضحية القراءة المتربصة للنصوص، المترصدة للكلمات، المبرمجة على الحكم بالتكفير أو الإساءة إلى الدين. والمقصد النهائى هو الردع الذى يرتبط بتصفية حسابات سياسية تتستر بأقنعة الدين، والدين منها براء، وتصفية حسابات النفوذ الاجتماعى الذى تعمل القوى المعادية للمجتمع المدنى على إبقائه تحت هيمنتها المتسلطة. وهى قوى ماضية فى مخططاتها التى تهدف إلى خنق كل اجتهاد فكرى، والعودة بالثقافة العربية - بعد كل ما حققته - إلى عصور الإظلام ومحاكم التفتيش،

وترويض الجامعات العربية التى تفرخ العقلانيين الذين يضعون أفكار التقليد موضع المساءلة الجذرية.

والدليل على ذلك أن قضية البغدادى هى حلقة لا تنفصل عن بقية سلسلة المحاولات المستمرة لتقويض الإمكانات الواعدة للمجتمع المدنى فى الكويت، حلقة لها ما يتجاوب معها فى الهجوم الشرس الأخير (باسم الإسلام للأسف) على ما نالته المرأة الكويتية فى مجال ممارسة حقوقها الانتخابية ودورها البرلمانى، ولها ما يتصل بها فى الإلحاح المتكرر على مصادرة كتب المثقفين العرب المعارضين لجماعات التكفير الممتدة من المحيط إلى الخليج، والمطالبة بمنعها من دخول معرض الكويت السنوى للكتاب. والضجة التكفيرية التى أقيمت ضد وزير الإعلام الكويتى الأسبق لوجود بعض هذه الكتب فى هذا المعرض مثال على ذلك. أضف إلى ذلك بقية الحلقات المجانسة أو المماثلة، من مثل ذلك الحكم القضائى الذى صدر فى مطلع عام ١٩٩٩، وقضى بسجن رئيس تحرير صحيفة «القبس» الكويتية، سابقا، محمد الصقر، ستة أشهر، فى قضية تتعلق أيضا بتوهم الإساءة إلى الدين. وقد ألغت محكمة الاستئناف الحكم لحسن الحظ، لكنّ تأثيره ظل باقيا كالسيف المشرع الذى يتأهب للانقضاض على أى عقل يُشْتَمُّ من كتابته الخروج على نواهى مجموعات الضغط السياسى المتقنعة بأقنعة

الدين.

وقد ظل هذا السيف مشرعا على قلم الدكتور أحمد البغدادى، يهدد بقصفه منذ ثلاث سنوات، خضعت فيها قضيته لأجواء الصراع والتحريض والتهييج والضغط من جانب القوى المناقضة للدولة المدنية والمجتمع المدنى على السواء، وصدر حكم بسجنه ستة أشهر من محكمة الدرجة الأولى. وبعد الاستئناف، وتقديم مذكرات الدفاع، أصدرت دائرة الجنح المستأنفة فى المحكمة الكلية حكما نهائيا ونافذا بالحبس لمدة شهر فحسب. وكان ذلك يوم الاثنين الموافق الرابع من أكتوبر سنة ١٩٩٩. ووجه المفارقة المؤسية فى حكم الاستئناف أنه لا فارق جذريا، فى التحليل الأخير، بين الحكم بالسجن لمدة شهر أو ستة أشهر. فالحكم بالسجن بسبب اجتهاد فكرى فاجع ومخيف فى حد ذاته، حتى ولو لساعة واحدة، ويستحيل قبوله على أستاذ جامعى اجتهد، أو على مثقف مارس حريته الفكرية أو الإبداعية، اللهم إلا إذا وضعنا حرية الفكر والإبداع كلها موضع الاتهام، وتحولت محاكم القضاء إلى محاكم تفتيش من نوع جديد.

وأوجه الضرر فى هذا الحكم متعددة، وتأثيراته سلبية على أكثر من مستوى، مباشر وغير مباشر، فى المدى القريب والبعيد، خصوصا إذا وضعنا هذا الحكم فى سياقه الكويتى الموصول

بالسياق العربى فى الوقت نفسه، فالآثار السلبية له لا تؤذى الأستاذ الجامعى الكويتى وحده بل تمتد بأذاها إلى كل أستاذ جامعى على امتداد الوطن العربى. ولا ينحصر ضررها فى الكويت وحدها بل ينتقل منها إلى غيرها، فنحن فى الهم شرق، والعلاقة بين أقطار الثقافة العربية علاقة عضوية أشبه بالعلاقة بين أجزاء الجسد الواحد الذى إذا اعتلّ منه عضو تداعت له سائر الأعضاء، فهى علاقة تبادل تأثر وتأثير حتى من قبل أن نردد مع أحمد شوقى أبياته عن قدر أبناء العروبة الذين قضى الله أن يؤلفهم الجرح، وأن يلتقوا على أشجانه. والجرح الذى أصاب أحمد البغدادى بهذا الحكم هو بعض الجرح الذى أصاب قبله نصر أبو زيد، ويمكن أن يصيب بعده كل أستاذ جامعى عربى.

وأول الأضرار المترتبة على هذا الحكم الجائر فردى، خاص بالأستاذ الذى أوذى فى عقله الذى اجتهد، وفى مشاعره التى طمحت به إلى إنجاز فكرى مغاير، وفى حياة أسرته التى عوقبت بالحرمان من عائلها، قسرا، ودون ذنب حقيقى، بوضعه فى السجن مع اللصوص والمجرمين، كما أوذى فى علاقته بطلابه الذين فرض عليهم رؤية أستاذهم الذى يقتدون به فى السجن. وتلك محنة فردية تترك أثرا داميا فى الوجدان والعقل، وجراحا غائرة فى الوعى، نتيجة ما انكسر ولا سبيل إلى إصلاحه. يؤكد ذلك ما نقلته «الحياة»

(فى عددها الصادر يوم الخميس السابع من أكتوبر عن بعض الصحف الكويتية) من أن الدكتور أحمد البغدادى قرر مغادرة الكويت عند انتهاء فترة عقوبته بالحبس، وقال لصحيفة «الأنباء» التى زارته فى سجنه: «سأغادر الكويت وأعيش خارجها رغم حبى الشديد لها ولأهلها». وأرجو أن تكون هذه الكلمات فورة انفعالات عابرة لغضب كظيم، فلا سبيل إلى تأكيد حرية الفكر فى مجتمع إلا بانتزاعها مهما كان الثمن، والإصرار على تحقيق هذه الحرية بالمضى فى مواجهة خصومها وعدم ترك الساحة خالية لهم.

أما الأثر الضار على الجامعة فيرتبط بما يؤدى إليه الحكم من فقدان الجامعة استقلالها. وأول مظاهر ذلك الاستقلال إتاحة البيئة العلمية التى تشجع الأساتذة على الابتكار والإضافة، وتدفعهم إلى حرية التفكير الخلّاق بالمغايرة والمخالفة التى تثرى بالحوار. والنتيجة الأولى لهذا الحكم هى تعمق شعور الأساتذة بأنهم بلا حماية، وعرضة لما تعرّض له زميلهم الذى حاول أن يكون أستاذا جامعيا بكل معنى الكلمة. ومن المؤكد أن كل أستاذ - بعد هذا الحكم - سيفكر عشرات المرات قبل أن يجرؤ على الاقتراب من الدائرة التى قاربها زميله البغدادى، وسينطوى كل أستاذ على رقيب داخله، يقمعه، ويكفه عن التفكير الحر دون قيد أو عائق. وتفقد الأجيال الجديدة من الأساتذة إيمانها بحقها فى الاجتهاد، فتميل إلى التقليد وتكرار ما قاله السابقون، والسير فى الدروب المألوفة

الآمنة التى يقولون فيها ما قيل قبلهم عشرات المرات. وتنتقل عدوى الاتباع من الأساتذة إلى الطلاب، فيشبون على طاعة النواهى التى تنهاهم عن حرية الفكر، ويصلب عقل كل واحد منهم، أو كل واحدة منهن، أو يتصلب على التقليد، الأمر الذى ينتهى بالجميع إلى معاداة أى اجتهاد مغاير أو تفكير حر. وعندئذ، تنقلب عقول الطلاب والطالبات إلى عقول جاهزة لاستقبال أفكار التعصب والتطرف. والمحصلة النهائية تدمير الجامعة من حيث هى منارة للاستنارة والتقدم فى المجتمع، ومن حيث هى طليعة المجتمع التى تصدمه بما ينقله من وهاد التخلف إلى ذرى التقدم.

أما الأثر الاجتماعى الضار لهذا الحكم وأمثاله فيتمثل فى غرس بذرة الخوف فى عقول المثقفين من المبدعين والمفكرين، وذلك على النحو الذى يؤدى إلى شل أقلامهم، وَجذّ أجنحة خيالهم، فيحل الاتباع محل الابتداع، والتقليد محل الابتكار، ويخلق كل مثقف لنفسه رقيبه الذاتى فى داخله، فلا يقول إلا معادا من الكلام المكرور، ولا يبدع إلا كل ما لا ينتسب إلى تمرد الإبداع. وتتحول الصحافة من مرآة ناصعة مَجْلُوّة لمجتمع حر، تتحاور فيه التيارات المتباينة دون خوف، إلى مرآة لمجتمع مخنوق، مُسلَّطٍ عليه سيفٌ قمعى يهدد كل الكاتبين والكاتبات، ابتداء من رئيس التحرير وانتهاء بأى كاتب أو كاتبة، فتفقد الصحافة دورها القيادى وسلطتها الرابعة وحقها الدستورى فى المساءلة والمراجعة والنقد. وتنتقل

العدوى منها إلى القراء الذين يتأثرون بها أو يستجيبون إليها اتباعا. ويتأكد تسلط الرأى الفكرى الواحد لتيار بعينه فى المجتمع، فتشيع فيه أفكار التعصب، ويختفى التسامح الفكرى بالقدر الذى يغدو معه حق الاجتهاد أو الاختلاف سببا للاتهام وموضعا للريب، الأمر الذى ينتقل من ممارسة الفكر والإبداع إلى ممارسة السياسة التى تغدو أكثر تقبلا للتسلط، أو يغدو تسلطها فى ذاته عونا على التسلط الفكرى أو وجهه الآخر.

وأخيرا، هناك الأثر القومى لهذا الحكم الذى هو حلقة فى سلسلة المخاطر التى تهدد الثقافة العربية كلها. وبقدر ما يُعدّ هذا الحكم امتدادا للحكم على نصر أبو زيد فى الجامعة المصرية فإنه تمهيد لابد أن يجاوز الجامعة الكويتية إلى غيرها من الجامعات العربية، خصوصا بعد أن وجدت المجموعات المعادية للتفكير المدنى فى دعوى الحسبة ما تنال به من رموز هذا الفكر. وما يقال عن الجامعة بخاصة يقال عن الحياة بعامة، فلولا محاولة اغتيال نجيب محفوظ بسكين صدئة، ولولا محاولة تكفير محمد شكرى وسمير غريب على ومارسيل خليفة ما كانت القضايا المرفوعة على ليلى العثمان وعالية شعيب، وما كانت القضايا التى لابد أن تتبعها قضايا تتربص بحرية الإبداع العربى كله.

ولذلك فإن الحكم على الدكتور أحمد البغدادى ليس استمرارا لأحكام سابقة فحسب، وإنما استهلال لأحكام أخرى

قادمة، لا مفر منها ولا مهرب إلا بخلق رأى ثقافى عام يتحول إلى قوة ضغط حقيقى فعال. وإلى أن يحدث ذلك لا أملك - بوصفى زميلا للدكتور أحمد البغدادى - سوى الشعور بالحزن والغضب، شأنى فى ذلك شأن كل زملائه وزميلاته الذين يتعاطفون معه على امتداد الجامعات العربية، وشأن كل المثقفين والمثقفات الذين لابد أن يصل إليه صوتهم فى سجنه الذى هو سجننا جميعا.

قضية مارسيل خليفة *

كلما مضيت فى متابعة قضية مارسيل خليفة التى تناقلت الصحف العربية أخبارها تزايد تداعى ما تختزنه الذاكرة من حوادث قمع المبدعين العرب، سواء بواسطة المجموعات المعادية للمجتمع المدنى التى تبرر إرهابها باسم الدين زورا وبهتانا، أو بواسطة مؤسسات الدولة المدنية التى تخترقها هذه المجموعات كى توظفها لصالح أغراضها التى ترتبط بهدم الدولة المدنية وإقامة دولة بطريريكية تقوم على التعصب الدينى، والتطرف الاجتماعى، والقمع الفكرى والإبداعى. وليس ما يحدث لمارسيل خليفة اليوم سوى حلقة فى مسلسل العنف الذى تمارسه هذه المجموعات على المبدعين والمفكرين العرب، بوصفهم طليعة المجتمع المدنى، وفاتحى أفق الحق والخير والجمال لمجتمعاتهم التى تحلم بالحرية والعدل والتقدم.

ولم تبدأ السلسلة باغتيال المبدع المسرحى عبدالقادر علولة أو أقرانه من المبدعين فى الجزائر، بل بدأت قبل ذلك بكثير، خصوصا منذ أن استشعرت هذه المجموعات قوتها، وأخذت تنتقل من ممارسة عنف الكلمة التى تتهم المخالفين بالكفر إلى ممارسة أفعال العنف العارى التى قصدت إلى التصفية المعنوية والجسدية للخصوم فى آن. وكانت ممارسة هذا العنف المادى إثباتا للقوة

* جريدة الحياة، ٢٠ أكتوبر ١٩٩٩.

وإظهارا لها، وقمعا للخصوم وإرهابا لهم، وذلك باختيار الضحية التى تتحول إلى أمثولة دامية تردع غيرها، وتدفع كل من يشاهد ما يجرى لها أو يسمع عنه إلى أن يرتدع عن بدع الضلالة التى يقترفها، ويمتثل إلى نواهى هذه المجموعات بالسمع والطاعة، ويغدو من المقلِّدين المتَّبعين المذعنين الطائعين الخانعين الخائفين. وكان ذلك هو الهدف من اغتيال عبدالقادر علولة فى الجزائر، واغتيال فرج فودة فى مصر، جنبا إلى جنب محاولة التصفية الجسدية لمكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة «المصور» القاهرية، فضلا عن محاولة جزر رقبة نجيب محفوظ، في المسلسل نفسه الذى صدر فيه الحكم القضائى الظالم بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجه، وشهد الدعاوى القضائية التى ظلت تطارد المبدعين فى مصر، ووضعت في قفص الاتهام مفكرين ومبدعين من أمثال عاطف العراقى (أستاذ الفلسفة) وأحمد حجازى (الشاعر ورئيس تحرير مجلة «إبداع») وعبدالمنعم رمضان (الشاعر) ووحيد حامد (الكاتب السينمائى والتلفزيونى) وعادل إمام (الممثل) ويسرا (الممثلة)..إلخ. ولولا تدارك قوى المجتمع المدنى للأمر، ومواصلة الضغط لمواجهة مخاطر استغلال دعوى الحسبة، ما صدر تشريع مجلس الشعب المصرى الذى نقل حق دعوى الحسبة من الأفراد إلى النيابة العامة التى تمثل السلطة القانونية للمجتمع.

ولذلك لم أشعر أن قضية مارسيل خليفة هى حادثة فردية، أو تعنّت من فرد أخطأ الاجتهاد فى استخدام السلطة التى أوكلت إليه من المجتمع المدنى أو الدولة المدنية، وإنما هى حادثة متكررة بدرجات متفاوتة على امتداد أقطار الوطن العربى من محيطه إلى خليجه، وقضية عامة لا تمس مارسيل خليفة وحده وإنما تمس كل المثقفين العرب - مبدعين ومفكرين - الذين أصبحوا، للأسف، محاصرين بين سندان حكومات تفر من الديموقراطية التى تتحدث عنها فرار السليم من الأجرب ومطرقة إرهاب المجموعات المعادية لهذه الحكومات التى لا تحمى مثقفيها، أو تكفل لهم حقوقهم الإنسانية والدستورية فى ممارسة حق التعبير المغاير أو حق التجريب الخلّاق. وآية ذلك ما نراه كثيرا من وضع الحكومات العربية طلائع مثقفيها، فى الأغلب الأعم، موضع الريب والاتهام، ولا تحرك ساكنا - كما لو كانت تدّعى الحياد - إزاء المحاولات الإرهابية المستمرة لإسكات صوت - واستئصال وجود - المدافعين عن الأساس المدنى للدولة والمجتمع. والمفارقة المؤسية أن هذا الأساس الذى يدافع عنه المبدعون والمفكرون الذين يتعرضون لقمع المجموعات المتطرفة، على امتداد الأقطار العربية التى يجمعها الهمّ نفسه، هو عين الأساس الذى تدعى الحكومات (المدنية؟!) القيام عليه، والاستناد إليه بسلطة الدستور المدنى وقوة القانون الذى خلق

لحماية المجتمع المدنى وصيانة حق التعبير وحرية الاختلاف، ولم ينشأ لمعاقبة أو قمع أو إرهاب أو ردع المفكرين الأحرار أو المبدعين الذين يحلمون بالغد الأجمل.

وللأسف، مرة أخرى،لا تتحرك أغلب الحكومات، فى الدول المسماة مدنية، لمواجهة الإرهاب الدينى والتصدى لممارسات القمع الاعتقادى أو الفكرى، إلا عندما تشعر بالخطر المباشر على وجودها، والتهديد الذى يمس كيانها صراحة. عندئذ، تخرج الدولة عن حيادها المزعوم - (لأنه حياد لا يخدم، فى النهاية، إلا مجموعات التطرف المعادية للأساس المدنى الذى تستمد منه هذه الدولة شرعيتها بوصفها دولة مدنية لا تعرف، ولا تعترف بوجود، التمييز العرقى أو الجنسى أو الطائفى أو الاعتقادى بين مواطنيها المتساوين فى الحقوق والواجبات) - وتفارق سباتها لتدافع عن سلطتها فى الحكم وليس عن حقها فى الوجود. وقد تقابل العنف بالعنف، أو القمع بالثأر، وقد تلجأ إلى استصدار تشريعات جديدة، تتدارك بها نجاح عمليات اختراق مجموعات التطرف لمؤسسات الدولة المدنية ومؤسسات المجتمع المدنى التضامنية فى الوقت نفسه. لكن، عادة، يأتى التحرك متأخرا، ومن منطق رد الفعل الذى هو دفاع عن مصالح مباشرة لحكومات لا ترى أبعد من موطئ أقدامها.

وكان من نتيجة ذلك أن تكاثرت حوادث الاعتداء المادى

والمعنوى على حريات المفكرين والمبدعين، ومضى المتطرفون فى غيّهم بلا حسيب أو رقيب، لا يتوقفون عن تكفير خصومهم، أو عن اتهامهم بالإساءة إلى الإسلام، أو وصمهم بالخروج على الأخلاق، أو جرّهم إلى المحاكم التى تنتسب إلى نظام قضائى مدنى نسى مدنيته، أو استصدار أحكام بواسطة قضاة متعاطفين، أو واقعين تحت ضغط قوى متسلطة على الرأى العام، قوى تخادع البسطاء باستغلال الدين الذى هو برىء من التطرف والتعصب، خصوصا فى دعوته إلى المجادلة بالتى هى أحسن، أو تركه أمور الإيمان أو عدم الإيمان للمشيئة الحرة للأفراد الذين لا يثيبهم أو يعاقبهم على ما استقر فى نفوسهم سوى خالقهم. ولولا ذلك ما كان تأكيد القرآن الكريم حرية المعتقد، وما كان قوله تعالى: «لا إكراه فى الدين» (البقرة/٢٥٦) أو قوله «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف/١٧) أو قوله «أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (يونس/٢٨١). ولولا ذلك، أيضا، ما كان تأكيد الاختلاف الذى هو من طبائع العقول والنفوس والكائنات، وما كانت آيات القرآن العديدة التى أذكر منها: «لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة»، (المائدة/٤٨) و«لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة» (هود/١١٨) و«لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (النحل/١٩٣) و«لو شاء الله لجعلهم أمة واحدة» (الشورى/٨).

وكلها آيات لا معنى لها بعيدا عن مبدأ الاختلاف الذى لا ينبغى فهمه فى عصرنا بعيداً عن معنى المجادلة بالتى هى أحسن، ومعنى حق الاختلاف فى الفكر، وحق التجريب فى الإبداع. ولا سبيل إلى فرض رأى، أو قمع حق، أو تحريم اجتهاد، أو تكفير إبداع، أو اتهام مفكر بالإساءة إلى عقيدة دينية، من منظور هذا التسامح الدينى، إلا على سبيل التعصب الذى لا يقبل المخالفة، والتطرف الذى يستأصل المغايرة، والعداء للمجتمع المدنى الذى لا يقبل احتكار الرأى أو تسلط مجموعة أو طائفة على بقية المجموعات أو الطوائف، تحت أى مسمى من المسميات أو باسم أى سلطة من السلطات.

ولكن ما يتكرر حدوثه، فى هذه السنوات، من ممارسات التعصب والتطرف والإرهاب التى تهدف إلى الإطاحة بإمكانات الدولة المدنية الواعدة، لا يعرف قيم التسامح التى تعرفها الأديان الكبرى وتؤكدها، ولا يعترف بحضور المجتمع المدنى الذى يسعى إلى تدمير وعوده. وأول هذا التدمير إشاعة الرعب فى نفوس المبدعين والمفكرين، وتثبيت تقاليد الاتّباع المعادية لكل اجتهاد أو تجريب، وإشاعة روح العداء للخروج على المألوف أو المعتاد، أو التحرر من قيود الثبات أو أسر الضرورة فى الفكر والإبداع، والمطاردة المستمرة والملاحقة القمعية للمبدعين والمفكرين الذين

يبحثون عن المغايرة فى كل مكان، واختراق القضاء والمؤسسات التضامنية لتضييق الدائرة، وتوسيع جدران سجون الفكر لتشمل كل إبداع أصيل وكل فكر خلاق. والنتيجة هى المرارة المتزايدة فى النفوس والعقول الحرة، والإحباط فى خيال المبدعين المتمردين، ودفعهم إلى استحداث رقيب فى داخلهم، حتى لا يتكرر لأى كاتب قصة ما حدث من هجوم ساحق ماحق على روايات من مثل «حديقة الحواس» لعبده وازن فى لبنان، أو «الصقار» لسمير غريب على فى مصر، أو «الخبز الحافى» لمحمد شكرى فى المغرب، وقس على هؤلاء عشرات غيرهم فى كل مجال من مجالات الفن والإبداع.

ذلك هو سياق المسلسل الذى تقع فيه قضية مارسيل خليفة، حلقة من حلقات القمع المستمر على الإبداع فى كل مكان من هذا الوطن العربى الذى لا يكاد يخرج من كارثة من كوارث التعصب إلا ليقع فى غيرها. وليس من قبيل المصادفة، فى هذا السياق، أن يشرع سيف السلطة القضائية على مارسيل خليفة المبدع فى لبنان فى الوقت نفسه الذى نزل هذا السيف على أحمد البغدادى الأستاذ الجامعى الكويتى الذى حكم عليه بالسجن بتهمة الإساءة إلى الدين. وها هو الأستاذ الجامعى يدفع الثمن نفسه الذى يُطَالَبُ مارسيل خليفة بدفعه. والتهمة واحدة. أصلها أن كليهما استبدل الابتداع بالاتباع، والابتكار بالتقليد، والتمرد بالإذعان، والسؤال

المقلق بالإجابة العاجزة، والحرية بالضرورة، ومبدأ الرغبة بمبدأ الواقع. والسبيل إلى إيقاع التهمة واحد. تتعدد وسائله فحسب، لكن تتحد غايته والهدف منه، إما بالتربص أو التصيد أو التأويل المغلوط، المهم هو تحويل المقصود من الكتابة الفكرية أو الإبداعية إلى غير المقصود منها، وحشر الدين فيما ليس من جنسه، والخلط بين الإبداعى والاعتقادى من ناحية، أو الفكرى والدينى من ناحية موازية، وذلك بما يؤدى إلى تضييق دائرة الفهم الذى لا يقصد، منذ البداية، إلا إلى التكفير أو الاتهام بإساءة الدين.

وأفعال التربص والتصيد والتأويل المغلوط والخلط بين المجالات واضحة فى حالة مارسيل خليفة، فكل جريمة هذا المبدع المتميز هو أنه غنّى قصيدة قصيرة للشاعر الفلسطينى الكبير محمود درويش، هى قصيدة «أنا يوسف يا أبى» من ديوان «ورد أقل» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٦ عن دار «توبقال» فى المغرب الأقصى. وقد احتج بعض رجال الدين فى لبنان، منذ سنوات قليلة، على غناء القصيدة التى قرأها عشرات الآلاف من القراء العرب على امتداد الأقطار العربية، ولم يحتج منهم أحد إلا فى لبنان، وبعد غناء القصيدة التى سمعها من مارسيل خليفة الآلاف من الذين يحترمون فنه ويقدرونه على امتداد الأقطار العربية. وكانت التهمة هى «تحقير الشعائر الدينية بإدخال آية من

القرآن الكريم فى سورة يوسف ملحنة ومتلوة على أنغام موسيقية». وليس فى القصيدة ولا فى الأغنية ما يدخل فى باب تحقير الشعائر الدينية من قريب أو بعيد،إلا على سبيل الترصد المسبق والتصيد الذى يعرف قصده سلفا، فالقصيدة مناجاة رمزية، تنبنى على تشبيه العلاقة بين المقموع وقامعيه، أو الفلسطينى وأشقائه العرب، بالعلاقة بين يوسف النبى وإخوته، لا على سبيل الحديث عن يوسف النبى فى ذاته وإنما على سبيل تأكيد حضور المواطن العربى المقهور بوجه عام، والمواطن الفلسطينى المقهور بوجه خاص. وقد استخدم الأدباء العرب، قبل محمود درويش، على امتداد عصور الأدب العربى، أساليب التضمين والإشارة التى تحدّث عنها البلاغيون والنقاد، وأخذ الكثيرون من القرآن ما ضمّنوه فى شعرهم ونثرهم من غير أن يعاقبهم أحد، بل على العكس، استحسن السلف الصالح هذا النوع من التضمين، وامتدح المستنيرون من قدامى النقاد العرب ما يرتبط بهذا التضمين من إشارة.

لكن عقلية التربص والترصد فى زمننا اقتنصت القصيدة المغنّاة لتصرفها عن دلالتها الأدبية التى يفهمها للوهلة الأولى كل مستمع لها، واستبدلت بالمعنى السياسى المعاصر فى الدلالة الأدبية معنى دينيا لا علاقة له بمناط المقصد الأدبى من القصيدة، ولم يدر بخلد المغنى ولا الشاعر الذى استعاد الرمز نفسه فى قصائد

لاحقة، وعلى رأسها عنوان ديوانه الشهير «أحد عشر كوكبا» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٩٢. وأزعم أن الفهم المغالط الذى تصيده متّهمو مارسيل خليفة لم يدر بخلد الآلاف من الذين استمعوا إلى غناء القصيدة، من غير المسلمين أو المسلمين، وأنا منهم، فكل من أعرفهم من قراء القصيدة والمستمعين إلى غنائها لم يفكروا إلا فى البعد القومى السياسى من دلالتها الأدبية الواضحة، ولم يزيدوا على هذه الدلالة الأساسية إلا دلالات إنسانية فرعية موازية لا علاقة لها بالدين من حيث هو دين، ولا صلة لها بالمعنى الذى استخرجه هؤلاء المتعصبون الذين يدّعون حق الإنابة عن المسلمين كافة، وحق معاقبة غيرهم على مخالفتهم الرأى والمذهب.

وكانت النتيجة ما أصدره قاضى التحقيق من قرار ظنى بحق الفنان مارسيل خليفة، طلب فيه عقوبته بالسجن من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات فيما ذكرت أكثر من صحيفة عربية، فى طليعتها صحيفة «الحياة». ولا حجة منطقية لهذا القرار الظنّى الذى لم يستند إلا إلى تأويل متزمت يشد القصيدة المغناة إلى ما ليس منها، ويعتمد على تفسير متطرف لتضمين النصوص الدينية فى الأعمال الأدبية، وهو ما لم يقل به أحد من رجال الدين المستنيرين من قبل. ولم يكن من الغريب، والأمر كذلك، أن يعلن رجل دين مستنير فى لبنان، هو العلامة السيد محمد حسين فضل الله، أن لا عيب فى الأغنية، وأنه لا يجد «إساءة» فى تضمين الآية فى القصيدة

التى تعبر عن مضمون إنسانى يتصل بقضايا الإنسان المقهور، ولا يجد «إساءة» فى تلحينها، وأن «استيحاء النص القرآنى فى النصوص الأدبية ظاهرة إيجابية». وهذا رأى حكيم، يعرف صاحبه تراثه الإسلامى السمح ويعرف تراثه الأدبى على السواء.

ولكن القضية لم تنته بهذا الرأى الدينى المستنير، ولا تزال معلقة كاحتمال السجن من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات، وهو الاحتمال المشرع كالسيف على رقبة واحد من أهم المطربين والموسيقيين فى الوطن العربى، واحد من الفنانين الأصلاء الذين غنوا، ولا يزالون، لقضايا الإنسان العربى الباحث عن الحرية والعدل. ويبدو أن هذه هى جريمته الأولى، فهو ينحاز فى غنائه إلى الإنسان العربى المقهور الذى لا يزال يعتدى عليه أقرب الناس إليه، طالبين موته، بعد أن حالوا بينه وبين حقه فى أن يحيا كما يريد، كأنهم إخوة يوسف الذين أوقعوه فى الجبّ، واتهموا الذئب الذى كان أرحم من هؤلاء الإخوة الأعداء. ويبدو أن أحفاد هؤلاء الإخوة يعودون من جديد، حاملين معهم الحقد والدمار والسجن الذى هو أحب إلينا مما يدعوننا إليه. وهم - على كل حال - قدر تخلفنا الذى لا حيلة لنا سوى مواجهته، خصوصا بعد أن ظهرت نتائج تعصبهم وتطرفهم فى أغلب الأقطار العربية، وبعد أن تصاعدت اتهاماتهم التى تسعى إلى اعتقال مستقبل الإبداع والفكر العربى كله فى غياهب جب مظلم. ويقينا لقد آن الأوان لأن يقف المثقفون

العرب جميعا، على امتداد الأمة العربية كلها، صفا واحدا وجبهة واحـدة، للحـيلولة دون جـائحـة هذا الخطر الداهم، مـؤمنين أن مـصـادرة حـرية واحـد منهم، أو واحـدة، فى أى قطر عـربى هـى مصادرة حريتهم جميعا فى كل الأقطار العربية.

سجن كاتبتين *

حزن ثقيل ذلك الذى شعرتُ به فى صباح الأحد الثالث والعشرين من شهر يناير سنة ٢٠٠٠، حين طالعتنى الصفحة الأولى من «الحياة» بخبر الحكم على ليلى العثمان وعالية شعيب بالسجن، والغرامة لوقف التنفيذ. كان الخبر يقول: أصدرت المحكمة الكلية فى الكويت أمس حكما بالسجن شهرين، وبدفع غرامة مالية لوقف التنفيذ بحق الكاتبتين، بعدما أدانتهما المحكمة بنشر كتب تسيئ إلى الدين والأخلاق. ويمضى الخبر فى ذكر التفاصيل المزعجة التى قرأتها فى وجوم، وأعدتُ قراءتها مرة أخرى حتى لا يفوتنى شئ فى توتر الصدمة. ولم تفارقنى الأسئلة التى ظلت تتردد فى داخلى عن مسلسل هذا القمع المستمر الذى لا يترك الكتّاب والكاتبات، وعن هذه الجماعات التى لم يعد لها من شغل سوى تكفير المختلفين عنها أو المخالفين لها، وعن هذه المؤسسات النيابية والقضائية التى ما أقامتها المجتمعات المدنية إلا لحماية مصالح الناس لا التفتيش فى ضمائرهم أو عقابهم بما ترمى به كتاباتهم على سبيل الافتراء. وأخيرا، عن هذا القرن الحادى والعشرين أو الألفية الثالثة التى ندخلها نحن العرب بسجن كاتبتين لما كتبتاه. وياله من فخار؟!

---

* جريدة الحياة، ١٦ فبراير ٢٠٠٠.

وقلت لنفسى: ها هو نتاج التعصب يتكرر مرة أخرى، لا تختلف مراحل إخراجه أو خطوات تنفيذه، كأنما الذين يقومون به لا يريدون تغيير أسلوبهم، ربما لتصورهم أن الإلحاح فى التكرار يعلّم المعاندين من الأشرار. وكما يحدث عادة، فى كل مرة، مجموعة متعصبة من البشر، تزعم لنفسها احتكار معرفة الدين، وتنصّب نفسها مدافعة عنه، تأويلا لا تكليفا، ولأهداف دنيوية سياسية بالدرجة الأولى. لا تقبل اختلافا عنها أو معها فى دعاواها التى تدّعيها، ولا ترى الحق إلا فى جانبها الأعلى دائما، كما لا ترى إلا الباطل فى جانب غيرها الأدنى فى كل الأحوال، كما لو كانت هى وحدها الفرقة الناجية التى تقود بالقسر قطعان الفرق الضالّة المضلّة إلى حظيرة الهداية التى تتصورها على هواها، وعلى نحو ما زيّنت لها تأويلاتها التى لا تقبل مراجعة أو مساءلة. ولأن هذه المجموعة تقيم تطابقا بين تأويلاتها البشرية والنصوص الدينية المستقلة عنها، فإنها تدنى بالطرفين إلى حال من الاتحاد الذى يوهم أن ما تقوله هو الحق بعينه، وأن دعاواها دون غيرها هى صحيح الدين الواجب الاتباع، وأفكارها وحدها هى الأحق بالسمع والطاعة والتصديق والإذعان، أما ما يقوله غيرها فهو الباطل بعينه والضلالة ذاتها. وأداة الإقناع، عند هذه الجماعة المتعصبة، دائما، هى الإخافة بالتى أقمع لا المجادلة بالتى هى أحسن.

وأولى مراتب الإخافة هى إطلاق اتهامات الكفر على المخالفين، وإرداف هذه التهمة بما يزيد فى شناعتها من تهم الخروج على الأخلاق فى مجتمعات محافظة إلى حد كبير. وبالطبع، لأن الثقافة الغالبة على الرأى العام هى ثقافة تميل إلى التقليد والنقل دون دليل عقلى، والأمية المباشرة وغير المباشرة لا تزال منتشرة كالثقافة الشفاهية، والميل إلى التصديق يشيع عند البسطاء، فإن هذه الاتهامات تتحول إلى ما يشبه المواد القابلة للانفجار فى أية لحظة، وتحت أهون ضغط مقصود أو غير مقصود، فتصيب من يقع الاتهام عليه أو عليها بالرعب والارتباك والتوتر والخوف، وتضعه أو تضعها، قسرا، موضع الدفاع عن النفس بلا جريرة أو ذنب سوى ممارسة حق العقل أو الوجدان فى الاجتهاد والابتكار أو المغايرة فى البوح. وللأسف، أصبحت اتهامات التكفير هى السائدة فى هذه الأيام التى يتزايد فيها خطاب العنف، خصوصا فى مناخ سرعان ما ينقلب بالحوار إلى اتهام، ويحيل المخالفة إلى رفض للآخر وسعى لاستئصاله، فتنفتح أبواب التعصب والتطرف على مصاريعها، وتغدو اتهامات الكفر اتهامات جاهزة، سهلة، يرميها من يشاء على من يشاء، دون رادع أو مراجعة أو تدخّل من رأى عام مستنير قادر على الفعل.

وتتدرج مراتب الإخافة إلى أن تصل إلى ما يتحقق بواسطة

أجهزة الدولة المدنية نفسها، خصوصا بعد أن تنجح المجموعات الموازية لهذه الدولة والمعادية لطابعها المدنى فى اختراق المؤسسات التضامنية للمجتمع المدنى، وتحويل مجراها بما ينقض الحضور المدنى لدستور الدولة المدنية نفسها. والنتيجة هى شيوع مناخ ثقافى منغلق على نفسه، مناخ متوتر، يضيق بكل أنواع الاختلاف والمغايرة، وينفر من الابتكار الذى يقرنه ببدع الضلالة، فيغدو هذا المناخ باعثا على زيادة إرسال واستقبال الاتهامات الجاهزة بالكفر والخروج على الأخلاق. وترتفع حدة الاتهامات على درجات سلم الردع المتصاعد. وتتكرر دعاوى «الحسبة» التى يتم توظيفها لروع الخصوم السياسيين من دعاة الدولة المدنية، وذلك بجرّهم إلى «النيابة» التى يفترض أن تحمى حقوقهم المادية والفكرية بسلطة القانون، وإيقافهم موقف الاتهام أمام المحاكم التى وظيفتها الأصلية تطبيق روح الدستور المدنى للدولة التى تتمسك بشعارات الديموقراطية.

والوسيلة المتكررة، عادة، هى الترصد والتربص بما ينتجه المدافعون عن المجتمع المدنى، أو المؤمنون بمستقبله، من أعمال فكرية أو إبداعية تمارس حرية الكتابة. وقراءة هذه الأعمال قراءة منجزة سلفا، أو مبرمجة ابتداء، بما يجعل من عملية القراءة ذاتها تفتيشا عن مناطق للإدانة، أو مواطن للهجوم، أو دلائل على الكفر

أو الخروج على الأخلاق، حتى لو لم يكن فى هذه الأعمال شئ من ذلك كله، فنتيجة هذا النوع من القراءة محددة قبل البدء فيها، والحكم بالاتهام سابق على القراءة التى لا هدف منها سوى إثبات الاتهام الجاهز من قبل. والدافع المحرك للاتهام الجاهز هو الظن بالكاتب قبل الكتابة، والاسترابة فى نوايا الفاعل قبل مقاربة فعله. ومدى حركة الاتهام هو مدى الحكم على نوايا مظنونة، وليس حكما على نصوص الكتابة نفسها.

وتتنوع طرائق هذا النوع من قراءة الاتهام المشرع كالسيف. تبدأ بترصد كل ما يحتمل معنى التهمة حتى لو على سبيل الظن الباطل، أو الوجه الأضعف، أو التأويل المتعسف فى الأعمال الفكرية والإبداعية. وتمتد إلى تحويل المعنى المجازى إلى معنى حقيقى فى الأعمال الأدبية بوجه خاص، وجعل الكتابة الخيالية دليلا على نوايا الكاتب أو الكاتبة اللذين لايمكن أن يتطابق أحدهما فعليا وكتابته الإبداعية وإلا خرج عن مجال الإبداع إلى غيره. ويتصل بذلك اقتطاع الجمل من سياقاتها فى الكتابة الأدبية التى لامعنى فيها للجمل إلا داخل هذه السياقات، وإلا كانت القراءة على طريقة: «لاتقربوا الصلاة». لكن هذه الطريقة دون غيرها لها تكرارها الدال على سوء النوايا والظنون فى أحوال الترصد والتربص. والهدف هو صرف الجمل عن معانيها التى تحددها سياقات الكتابة، وتحويلها

إلى معان مسقطة، أو مفروضة، أو مغرضة، لامحل لها إلا فى الذهن الذى يقرأ قراءة الاتهام المسبق. والمظاهر العملية الملازمة لذلك هى: فهم أبطال القص الخيالى بوصفها حالات لكاتب القص؛ وترجمة بعض الوقائع الرمزية إلى وقائع فعلية فى حياة هذه الكاتبة أو تلك؛ وصرف دلالة بعض الجزء لتغدو دلالة الكل بأسره، ومن ثم اصطياد جملة أو أكثر لتحريفها عن دلالاتها السياقية وجعلها دليلا مزعوما على مروق دينى أو انحراف أخلاقى. والنهاية صياغة هذا الدليل الزائف فى اتهام مرفوع إلى النيابة العامة باسم الحفاظ على الدين والأخلاق، مع أن عملية الاتهام نفسها بعيدة عن سماحة الدين ونبالة الأخلاق.

ذلك ما حدث مع ليلى العثمان وعالية شعيب للأسف. وكانت النتيجة الحكم عليهما بالسجن شهرين، فى سياق المحنة التى سبق أن عاناها زميلهما أحمد البغدادى فى الكويت، وعاناها مارسيل خليفة فى لبنان، كما عاناها سيد القمنى وحسن حنفى، فى المسلسل نفسه الذى يصل بين نصر حامد أبو زيد ونجيب محفوظ وفرج فودة فى مصر. لكن تبقى لحالة ليلى العثمان وعالية شعيب خصوصيتها، فهما الكاتبتان اللتان تدخلان -نيابة عن المرأة- محنة التجربة التى حسبناها قاصرة على الرجال. وهما الكاتبتان اللتان اختارتهما ثقافة التعصب فى الكويت لتسبق بهما غيرها من ثقافات

التعصب العربية فى مأثرة سجن الكاتبات. وهما الكاتبتان اللتان سيذكرهما مؤرخو الثقافة العربية بوصفهما المحكومتين الأوليين بالسجن بتهمة الكتابة الإبداعية. وهما - بعد كل ذلك وقبل كل ذلك - تجسيد عملى على القمع الذى ينال من الكتابة كل يوم، لا فرق فى ذلك بين كتابة رجل أو كتابة امرأة، الأمر الذى يؤكد مساواة الرجل والمرأة فى الكتابة الإبداعية التى تتحدى شروط الضرورة، وتسعى إلى انتزاع حريتها من مجتمعات تتقلص فيها مساحات هذه الحرية بسبب تيارات التطرف التى تخادع البسطاء باسم الدين. وأخيرا، هما الكاتبتان اللتان تستهل بهما الثقافة العربية السائدة وعودها (والأصوب: وعيدها) لنا فى مطلع القرن الجديد، وقبل أن تحتفل الكويت بكونها عاصمة الثقافة العربية سنة ٢٠٠١.

والواقع أن ما حدث لكل من ليلى العثمان وعالية شعيب هو شأن عربى بكل معنى الكلمة، فمن حكم عليهما بالسجن حكم على كل الكاتبات العربيات فى كل قطر عربى، كما حكم بالسجن نفسه على كل الكتّاب العرب الذين يمارسون فعل الكتابة الذى تنتسب إليه ليلى العثمان وعالية شعيب، كما حكم بالسجن على الثقافة العربية نفسها فى كل الأقطار ما ظل كل واحد من هذه الأقطار يؤثر ثقافيا فى غيره بقدر ما يتأثر به. فالحكم الذى صدر على ليلى العثمان وعالية شعيب هو حكم على جميع من يقترف جرم الكتابة،

حتى لو اختلفت أساليبه عن أسلوب ليلى العثمان أو عالية شعيب. والمؤكد أن ما حدث لهما إنذار متكرر بالخطر المتزايد الذى يمكن أن يطيح بكل الإمكانات الواعدة لمستقبل الإبداع الذاتى للثقافة العربية، فمن المستحيل وجود إبداع من غير حرية، ومن الصعب جدا ازدهار الإبداع مع وجود هذه الأنواع المتكثرة من محاكم التفتيش، ومن غير الممكن أن يوجد حضور فاعل للكتابة وهى محكوم عليها بالسجن فى هذا القطر العربى أو ذاك.

لقد انحسرت موجات المدّ التى حملت تيارات التسلط السياسى إلى أقصى ذراها، وتركت مكانها لتيارات المد الأصولى والتطرف الفكرى، فسادت تيارات التعصب التى غلبت تيارات التسامح، وحلت المحاكم الدينية محل المحاكم العسكرية، وأصبحنا نواجه محاكم تفتيش جديدة لا همّ لها إلا مطاردة المبدعين والكتّاب. هكذا، تخلّقت أنواع من التسلطية الجديدة الموازية لسلطة الدولة المدنية، والمستعينة بها لتحقيق أهدافها الخاصة، مخايلة المسلمين بتأويلات لا علاقة لها بالجوهر السمح للدين الإسلامى.

وأتصور أن ما حدث لليلى العثمان وعالية شعيب يطرح مجددا، ومن هذا المنظور، علاقة القضاء بالثقافة والفكر، ويبرز السؤال عن الوظيفة المدنية لهذا القضاء من حيث علاقته بالدولة المدنية والدفاع عن أسسها التى ترتبط بالتعددية والتنوع وحق

الاختلاف. ولا أريد أن أدخل فى جدال قانونى حول تعديل هذا القانون أو ذاك، فى هذه البلدة العربية أو تلك، وإنما أتساءل عن أسباب ونتائج تحول القضاء فى هذه الأيام إلى الانغماس فى قضايا ثقافية، لايمكن الفصل فيها بواسطة تحقيقات النيابة أو قاعات المحاكم، وإنما بواسطة ساحات التعبير الحر عن الرأى العام، بعيدا عن الإرهاب بأى سلطة، وبعيدا عن استخدام الدين لأغراض سياسية ومصالح حزبية مباشرة فى نفعيتها. إن أحكام السجن للصوص والمجرمين الذين يهددون أمن الأوطان وسلامتها، وليست للذين يختلفون مع هذه الجماعة البشرية أو غيرها من الجماعات التى تزعم السلامة المطلقة لتأويلاتها الدينية التى هى فى النهاية تأويلات بشرية. ومحاسبة الكاتب أو الكاتبة ليست بأحكام السجن وإنما بمناقشتهما ونقدهما فى محكمة الرأى العام المستنير، وبواسطة كتابات النقاد وحوارات المثقفين. ولن يردع حكم بالسجن كاتباً حقيقياً، أو كاتبة أصيلة، عن مواصلة الإبداع، بل على العكس، سيحيل السجن الكتابة إلى جوهر أكثر توقدا وتوهجا، والكاتبة أو الكاتب إلى رمز وعلامة.

والمؤسف، حقا، فى الإجراءات التى تؤدى إلى هذه الأحكام بالسجن، هو النظر الشكلى الذى يستكمل إجراءات التحقيق فى هذا النوع من الاتهامات أمام النيابة، ومن ثم القضاء، دون مراعاة

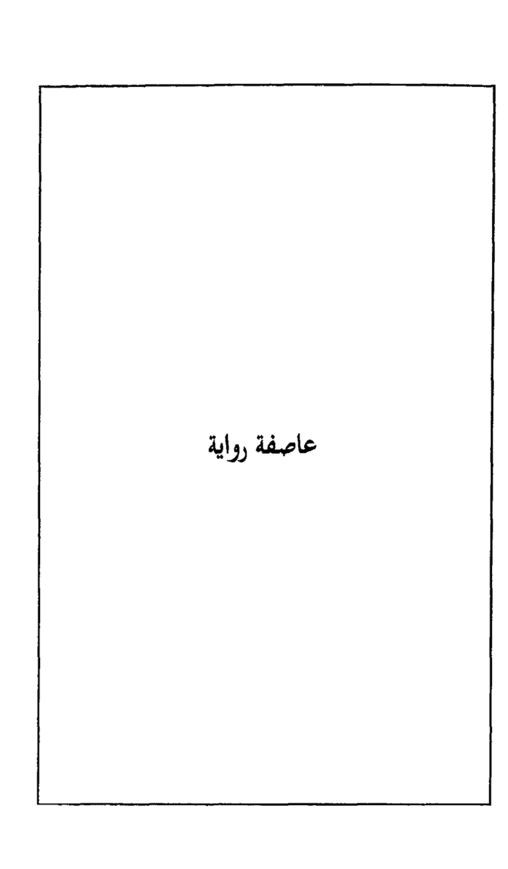
لخصوصية وطبيعة النصوص الإبداعية التى تدور حولها أمثال هذه الاتهامات. والنظر الشكلى هو نظر غير الخبير بطبيعة الإبداع فى حالة الأعمال الأدبية، ومن ثم تركيز التحقيق حول اتهامات غير أدبية، ومن غير اعتبار فى الأغلب الأعم إلى أن هذه الاتهامات تلوى أعناق النصوص الأدبية، وتستنطقها ما ليس فيها، وتتأولها بما لا تؤديه بأكثر من وجه. ولست أدرى لماذا لا تلجأ النيابة فى مثل هذه الحالات إلى الخبراء من نقاد الأدب، وتستعين بأكثر من تفسير، وتجد فى اختلاف تفسيراتهم ما يتيح لها -إذا رأت الاستمرار فى التحقيق وعدم حفظه- سلامة الموقف الذى لايعتدى على حقوق المواطنة، ولاينقض طبيعة الإبداع، ولايحجر على حرية الاجتهاد، وأهم من ذلك كله ما يحفظ جلال الدين نفسه وسماحته من تعصب المتعصبين الذين يسيئون إليه بتطرفهم الذى لايؤدى إلا إلى التخلف. وإذا لم يستطع المحققون أن يردوا دعاوى «الحسبة» الأدبية وغير الأدبية منذ البداية، فلماذا لا يتمثلون، على الأقل، بالموقف الذى وقفه عمر بن الخطاب رضى الله عنه، حين اشتكى إليه الزبرقان بن بدر هجاء الحطيئة المقذع، فلم يتعجل عمر الحكم، وهو من هو عليه فى معرفة أشعار العرب، ولم يأخذ شهادة الشاكى وحدها، وإنما لجأ إلى (الشاعر) حسان بن ثابت بوصفه أخبر منه بمعرفة دروب الشعر وأسراره ليقول رأيه فى الشكوى، ولم يصدر

حكمه إلا بعد أن استضاء برأى الخبير البصير.

ولا أستطيع أن أختم كلامى دون ذكر سؤال، يلح على ذهنى كلما عرفت بمثول مثقف أمام هيئة قضّائية، سؤال يقول: إذا كان من الواجب على النيابة، حقا، أن تقبل دعاوى الحسبة المقدمة إليها من فريق سياسى لتكفير فريق سياسى آخر، فلماذا لاتقيم هى الدعوى باسم جموع المسلمين العقلاء والمستنيرين على هؤلاء الذين لايكفّون عن تكفير غيرهم والنيل من أمنهم وسلامتهم وسمعتهم؟! ألا يحدث هؤلاء فتنة فى المجتمع؟! ألا يسهمون فى تعميق انقسام الأمة؟! ألا يسيئون إلى سماحة الإسلام وصورته بممارسات تعصبهم وتكفيراتهم واتهاماتهم التى تصيب غيرهم من المسلمين؟! ولماذا لا يغلق العقلاء من رجال النيابة والقضاء هذا الباب الذى لا يثمر سوى الإساءة إلى صورة الإسلام فى الداخل والخارج، ويؤذى الأبرياء من أسر المتهمين المطاردين من الكتّاب، ويردع الأجيال الجديدة بما يحول بينها والإبداع الحر؟!

أذكر أن يوسف إدريس قال، منذ سنوات بعيدة، إن كل مساحة الحرية المتاحة فى الوطن العربى لاتكفى كاتبا واحد، فماذا تراه يمكن أن يقول، الآن، بعد أن حدث هذا الذى حدث لجماعات المثقفين الذين لايزال يقع عليهم المزيد من الأذى وأحكام السجن؟! أغلب الظن أنه كان سيلجأ إلى التاريخ مؤكدا أنه ما من حكم

بالسجن، على امتداد التاريخ كله، أوقف التيارات الإبداعية للكتابة أو قطع عنها الحياة، وأن الذين أصابتهم هذه الأحكام تحوّلوا إلى رموز مضيئة لمقاومة الكتابة، فسجن الكتابة وهم لا يتحقق إلا فى أذهان من لا يعرفون معنى حضورها الذى ينتزع حريته دائما، ويقوّض جدران كل سجون الإبداع.



عاصفة رواية

ضجة سياسية مصطنعة *

ضجة مفزعة تلك التى أحدثتها بعض تيارات التعصب فى القاهرة حول رواية الكاتب السورى حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر». وهى واحدة من الأعمال الأدبية التى لفتت انتباه نقاد الرواية العربية المعاصرة لما فيها من رؤية اجتماعية جذرية ودرجة عالية من التمرد على أوضاع التردى التى حاول الكاتب تجسيدها زمن كتابة الرواية التى نشرت للمرة الأولى سنة ١٩٨٣. وقد ظلت الرواية تشد انتباه المثقفين الذين قرأوها، ابتداء من تاريخ نشرها الأول منذ سبعة عشر عاما إلى اليوم، واحتفى بها نقاد كبار على امتداد الوطن العربى، وصدرت منها أكثر من طبعة فى أكثر من قطر عربى، جنبا إلى جنب الطبعات العديدة لروايات حيدر حيدر الأخرى ومجموعاته القصصية، وأذكر منها «الرفض» (١٩٧٠) و«الزمن الموحش» (١٩٧٣) و« الوعول» (١٩٧٨) و«التموجات» (١٩٨٠) و«مرايا النار» (١٩٨٢) و«الفيضان» (طبعة ثالثة١٩٨٦) و«غسق الآلهة» (١٩٩٤) و«شموس الفجر» (١٩٩٧). وكلها أعمال صنعت لصاحبها مكانته فى القصة العربية المعاصرة، ووضعته فى طليعة كتابها، لكن بقيت «وليمة لأعشاب البحر» عملا متفردا بين أعماله العديدة.

---

* جريدة الحياة، ١٨ مايو ٢٠٠٠.

ولذلك كان من الطبيعى أن تعيد نشرها سلسلة «آفاق الكتابة» التى يشرف عليها الكاتب الروائى المتميز إبراهيم أصلان، ضمن منشورات الهيئة العامة لقصور الثقافة فى مصر، وذلك فى سياق يضع الرواية إلى جانب غيرها من الأعمال الإبداعية العربية التى تسعى هذه السلسلة إلى إعادة نشرها، وتعريف الأجيال الجديدة بها. وبالفعل، صدرت الرواية فى نوفمبر الماضى، بعد أن صدرت، قبلها وبعدها، أعمال يوسف الصائغ وعبدالوهاب البياتى ونازك الملائكة وعلى جعفر العلاق من العراق، ومحمد شكرى ومحمد الأشعرى وسالم حميش وأحمد بوزفور من المغرب، وكاتب ياسين ومالك حداد ومحمد ديب من الجزائر، ومحمود المسعدى وصلاح الدين بوجاه من تونس، والطيب صالح من السودان، وهدى بركات وحسن داود ووديع سعادة وعباس بيضون من لبنان، وسعد الله ونوس وممدوح عدوان وزكريا تامر ومحمد الماغوط من سوريا، وغالب هلسا وإبراهيم نصر الله من الأردن، وعبدالرحمن منيف ونبيلة الزبير من السعودية واليمن، وغيرهم.. وغيرهم من مبدعى الأمة العربية. ونفدت الرواية من الأسواق فى أيام معدودة قبل أن ينصرم العام الماضى. ولم يلتفت أحد إلى بعض الغمز الدينى الذى قام به بعض صغار الصحفيين الذين وجدوا فى هذا الغمز،

للأسف، مصدرا للارتزاق وجذب الانتباه. ومع ذلك لم يحدث هذا الغمز أثرا ملحوظا، خصوصا بعد أن دافع عن الرواية كتاب بارزون منهم خيرى شلبى وإبراهيم عبدالمجيد، وكلاهما كاتب رواية خبير بتقنياتها الفنية.

لكن، فجأة، وبعد أن نسى الجميع أمر الرواية، هبت عاصفة بالغة العنف من إحدى جرائد المعارضة التى ترفع رايات الدين لصالحها السياسى، وأخذت هذه العاصفة شكل حملة تكفير لم تشهدها الصحافة المصرية من قبل، حملة استخدمت فيها أفظع جمل التكفير الظالم، وأقسى عبارات الحض على القتل، وأقصى ما يمكن تخيله من عبارات السباب والقذف والتجريح التى يعاقب عليها القانون، وذلك فى لغة تنال من كل الأطراف، ابتداء من الرواية التى وسمت بالكفر والإلحاد وإهانة الأديان، هى وكاتبها الذى انهالت عليه أقذع ألوان السباب، مرورا بالسلسلة التى نشرت الرواية مع المشرف عليها الروائى إبراهيم أصلان، والمشرف على هيئة قصور الثقافة الناقد السينمائى على أبو شادى، وانتهاء بوزير الثقافة الذى جعل الوزارة وكر «العهر والكفر والتطبيع». ودعا كاتب المقال الاستهلالى فى هذه الحملة - العاصفة القراء إلى مبايعته على الموت، انتقاما من الكاتب ومحرر السلسلة والمشرف على قصور الثقافة والوزير فى وقت واحد. وعرفت الصحافة المصرية، للمرة

الأولى فى تاريخها المعاصر، سبابا من قبيل: «الفاجر ابن الفاجر، الفاسق ابن الفاسق، الكافر ابن الكافر، مؤلفا وطابعا وناشرا» ومثل ذلك كثير، كما عرفت أوصافا من قبيل: «كتاب فاسق داعر وكافر نشرته هيئة لابد أن تكون فاسقة داعرة كافرة، تحت رئاسة مسئول لابد أن يكون داعرا فاسقا كافرا».

واتسع نطاق الحملة لتشمل خطباء لعنوا الرواية وكاتبها والمسؤولين عن نشرها على منابر المساجد دون أن يقرأوا الرواية للأسف. وكان ذلك فى موازاة دخول جماعة «الإخوان المسلمين» إلى المعركة، وإصدار بيان حاد اللهجة يتهم الرواية بالإساءة إلى الخالق - جلَّ وعلا - دون مراجعة الرواية نفسها. ودعا البيان النائب العام إلى التدخل الفورى. وتقدم مجموعة من المنتسبين إلى جماعات التطرف ببلاغات إلى النائب العام نفسه بهدف إقامة دعاوى حسبة على كاتب الرواية والمسؤولين عن نشرها. وواصلت صحيفة «الشعب» تصعيد حملتها بالدعوة إلى عقد لقاء حزبى، حضره بضع مئات من أتباع الحزب الذين طلب منهم إعلان غضبهم فى الله، والإسهام فى تكفير رواية لم يقرأوها، والحض على قتل كاتب لم يعرفوه. وتواصلت عاصفة التكفير التى ظلت تؤججها الصحيفة. التى لم تتردد فى النيل من كل من حاول الدفاع عن الرواية ودفع التهم الباطلة عنها، ووصف هؤلاء المدافعين بأنهم من ذوى الأفواه «النجسة»!؟.

وتصاعدت حملات التكفير لتشمل التوجيهات الحزبية لقواعد الإخوان المسلمين فى صفوف الطلاب فى جامعة الأزهر التى لم ينشغل طلابها بالامتحانات بعد، وتوزيع صور المقالات التحريضية على الطلاب والطالبات لإثارة حماستهم الدينية بعباراتها التخييلية التكفيرية التى لا تخفى مغالطاتها على أى قارئ عاقل للرواية. ونجحت التوجيهات فى إثارة مجموعة من الطلاب والطالبات فى جامعة الأزهر، سرعان ما أثاروا غيرهم، فخرجوا فى مظاهرات اصطدمت بأجهزة الأمن إلى الحد الذى تساقط معه جرحى ومصابون كثيرون من الطرفين، ولم يفت المتطرفون من الطلاب تهديد وزير الثقافة بالقتل إذا لم يستقل أو يُقَلْ على الفور.

وانتهى يوم الاثنين وقوات الأمن تحاصر المدينة الجامعية للأزهر وكلياته المختلفة تحسبا لأى طارئ، وحل هدوء نسبى أتاح القيام بمحاولات متعددة لتهدئة الطلاب والطالبات، خصوصا بعد أن قبض على المحرضين، وبعد أن اتصل رئيس الجامعة برئيس الوزراء ورئيس مجلس الشعب وتشاور معهما فى مواجهة الأزمة، كما تشاور مع غيرهما من المسؤولين، ومضى الليل المشحون بالتوتر، وأصبحت مدينة القاهرة وهى تتوجس قلقا من تكرار المظاهرات، وأضاف إلى هذا القلق صدور عدد جديد من أعداد جريدة «الشعب» يحمل المزيد من التحريض، والكثير من الإثارة

الدينية، استعدادا لتصعيد آخر تتعدد أشكاله: حملة توقيعات تتجه إلى رئيس الجمهورية، تحريك مظاهرات أخرى، توجيه الأتباع والأنصار من خطباء المساجد.

ولم يحدث، منذ حملة تكفير نصر أبو زيد، أن تصاعدت حملة تكفير كتاب وكاتب إلى هذا الحد، وأن يصل التصاعد إلى درجة تحدى سلطة الدولة المدنية ومحاولة النيل من هيبتها. والمفارقة الدالة فى الموقف كله أن الكتاب الذى استخدمه صانعو العاصفة لإثارة الفتنة ليس كتابا مصريا لكاتب مصرى كما هو المعتاد فى حملات التكفير المصرية، ولم يصدر منذ أسبوع أو أسابيع قليلة فيستفز الذين يقرأونه للمرة الأولى، وإنما هو رواية لكاتب سورى معروف لكل الأوساط الأدبية العربية، ولم تعترض دولة عربية، فيما أعلم، على روايته التى صدرت منذ سبعة عشر عاما، ونفدت طبعتها التى أصدرتها الثقافة الجماهيرية فى مصر منذ ستة أشهر أو يزيد.

هذه المفارقة تثير انتباه العقل الذى لا ينساق إلى منطق الاتّباع، ويبحث وراء الظواهر عن أسبابها الحقيقية غير المعلنة، فمن غير المنطقى أن يسكت، طويلا، هؤلاء الذين يحاولون إيهام غيرهم أنهم وحدهم المدافعون عن الإسلام الذى يأمر بما لا يعرفونه من المجادلة بالتى هى أحسن. وليس من المعقول أن يترك هؤلاء

فرصة إعادة نشر هذه الرواية منذ حوالى ستة أشهر، ولا يتحركون إلا بعد أن تختفى تماما من الأسواق، وتمضى أشهر عديدة على نفادها. ولا يتفق مع الفطنة أن يشعل هؤلاء عاصفة قد لا تبقى ولا تذر فى مصر بسبب رواية صدرت منذ أكثر من سبعة عشر عاما، ولم تعترض عليها دولة عربية نشرت فيها، أو يشجبها ناقد، بل على العكس استحسنها نقاد مرموقون، على رأسهم: على الراعى ومحمود العالم وفاروق عبدالقادر ومحمد برادة وغيرهم. وليس من حسن التأتى أن يستهل عاصفة تكفير الرواية طبيب تحاليل لم ينجح أديبا، سبق له نشر رواية بعنوان «القصر العينى» يمكن أن يجتزئ المجتزئون منها جملا ليست أقل إثارة من الجمل التى ابتسرها من رواية «وليمة لأعشاب البحر» ابتسارا، دون مراعاة لسياق أو وجهة نظر كلية أو حتى أمانة فى تقديم كل وجهات النظر التى تحتويها الرواية، وذلك بهدف قراءتها على طريقة «لا تقربوا الصلاة» دون إكمال الآية الكريمة.

إن ظواهر الأمور فى حالة تكفير «وليمة لأعشاب البحر» تنبئ عن بواطن مسكوت عنها من الدوافع التى حرّكت هذه العاصفة التكفيرية التى هبّت عليها، والتى دفعت صنّاعها إلى المسارعة بها، والاندفاع فيها مهما كان الثمن. وما يعنينى، فى هذا المقال، وما أريد توضيحه وتأكيده، هو ما تنطوى عليه هذه العاصفة

التكفيرية من علامات، تكشف عن دوافعها الحقيقية من ناحية، وعن سياقاتها التحتية من ناحية ثانية. ويبرز من هذا المنظور أمران لهما دلالاتهما التى لا ينبغى إغفالها بحال. الأمر الأول هو أن الدافع الحقيقى لهذه العاصفة التكفيرية دافع سياسى بالدرجة الأولى وليس دافعا دينيا، كما أراد صانعو العاصفة إيهام الجمهور الذين سعوا إلى استفزازه دينيا، كما سعوا إلى تضليل بعض الأتقياء الذين انتزعوا لهم بعض الجمل الموهمة من سياقات الرواية، تماما كما سعوا إلى تحريك الطلاب والطالبات من المنتسبين إلى حزبهم لتحريك زملائهم وزميلاتهم، سعيا إلى الإثارة والتدمير، واستغلالا للمشاعر الدينية فى تحقيق غرض سياسى حزبى غير نبيل، لا علاقة حقيقية له بالدين الذى لا يعرف سوى حسن الظن بكتابة المسلمين.

وليس من قبيل المصادفة أن هذه العاصفة بدأتها صحيفة «الشعب» بعد أيام من صدور حكم بالسجن على رئيس تحريرها واثنين من محرريها، بعد أن ثبت للقضاء إدانتهم فيما يدخل تحت باب جرائم النشر التى تتضمن السب والقذف اللذين يعاقب عليهما القانون. وكان رئيس التحرير قد نقل نشاط هجومه التكفيرى إلى بعض ما ترجمه المجلس الأعلى للثقافة بمناسبة المؤتمر الذى عقده فى ذكرى مرور مائة عام على صدور كتاب قاسم أمين «تحرير المرأة». وهو الكتاب الذى يثير القضية التى لا تزال تزعج

المجموعات الأصولية المعروفة بتعصبها وتأويلاتها المعادية للمرأة. وما كاد رئيس التحرير يقوم بتنفيذ الحكم، ويترك موقعه مؤقتا فى الجريدة الداعية إلى دولة دينية، حتى بدأت هذه الجريدة فى استئناف هجومها على الطلائع الثقافية للدولة المدنية، وتصعيد المعركة وتوسيع نطاقها. وليس أكثر إثارة من الأعمال الإبداعية فى تحقيق هذه الغاية، فهى حمالة أوجه بطبيعتها، وقابلة لأكثر من تأويل فى حال ثرائها الأدبى، ويمكن التربص ببعض عباراتها أو جملها، واقتطاعها من السياق للتخييل بتهم الكفر والإلحاد، ومن ثم إثارة مشاعر المواطنين الأتقياء، وتحريضهم ضد الدولة المدنية التى يراد القضاء على طليعتها الثقافية، تمهيدا للقضاء على الدولة المدنية نفسها.

وتتمثل الفائدة المباشرة الأولى من إثارة عاصفة تكفيرية، حول عمل أو أعمال إبداعية، داخل هذا الإطار، فى إشباع رغبة الانتقام المباشر السريع من الحكومة المدنية، والتنفيث عن الغضب المكتوم الذى غذّى ردود الأفعال العصابية والعبارات العدائية والتحريضات الجنونية التى تجسّدت فى الخطاب التكفيرى لهذه العاصفة. وأقل أوجه هذه الفائدة الإطاحة بالمؤسسات الثقافية للدولة المدنية، وإحداث وقيعة بين الدولة ومؤسساتها الثقافية من ناحية، وبين جمهور الأمة وطلائع مثقفيه المستنيرين من ناحية ثانية.

ولا معنى لتبرير خطاب العنف المجنون الذى لجأ إليه صنّاع هذه العاصفة إلا بإرجاعه إلى دافعه العصابى الانتقامى الذى يرى جنون الهجوم على الخصوم عين العقل فى إثبات صحة الدعوى السياسية الحزبية التى تتمسح فى الدين.

ويكتمل الهدف من هذه الفائدة المباشرة بإضافة أمر آخر، وهو اقتراب موعد انتخابات مجلس الشعب المصرى الجديد، خصوصا بعد أن أوشكت دورة المجلس الحالى على الانتهاء، وبدأ الاستعداد للانتخابات القادمة، كما بدأ كل فصيل سياسى فى مصر «التسخين» استعدادا للمعركة الانتخابية التى أصبحت على الأبواب. وخير وسيلة لفتح الأبواب السياسية المغلقة هى إثارة المشاعر الدينية عند شعب يغلب عليه الإيمان، ولا يقبل إهانة الأديان أو التحقير من شأنها، ويتعاطف على الفور مع كل من يدافع عنها، ويتصدى للخارجين عليها. وتلك فرصة ذهبية، تعرفها الفصائل السياسية المتاجرة بالدين، كما تعرفها مجموعات الضغط التى تتخذ من تأويلاتها الدينية أقنعة تخفى بها حقيقة أغراضها السياسية المباشرة وغير المباشرة، فتسعى إلى كسب تعاطف المواطنين بحجة الدفاع عن دين الأغلبية. وعندما تضع هذه الطوائف نفسها موضع حامى حمى الأديان، حسب تفسيراتها المغرضة، وتضع المؤسسات الثقافية للدولة المدنية موضع المهاجم للأديان والعميل لأعدائها، حسب تأويلاتها التخييلية، فإن هذه

الطوائف تأمل اكتساب استحسان الناخبين وتأييدهم، كما تأمل فى تقويض قواعد الدولة المدنية ممثلة فى مؤسساتها الثقافية التى تعمل على إشاعة الاستنارة، وخلخلة المجتمع المدنى ممثلا فى طلائع مثقفيه من المبدعين والمفكرين.

هكذا، غدت الأعمال الإبداعية والفكرية التى نشرتها المؤسسات الثقافية فى مصر، ولا تزال، نقطة انطلاق للحركة الحزبية السياسية التى تستعد فصائلها لدخول الانتخابات القادمة تحت شعارات الدين الذى يبرأ من التعصب والتطرف. وأتصور أن إثارة العاصفة التكفيرية حول رواية «وليمة لأعشاب البحر» - فى هذا الظرف - هى بعض عملية «التسخين» الانتخابى التى لن تقتصر على هذه الرواية، والتى لابد أن تمتد إلى غيرها من الأعمال الإبداعية والفكرية، تلك الأعمال التى ليست مقصودة فى ذاتها، وإنما من حيث هى وسيلة لتحقيق ما يجاوز الدين والإبداع والفكر إلى مصالح السياسة التى هى الهدف الأول من هذه العاصفة التكفيرية وغيرها.

ولا غرابة، إزاء هذه الانتهازية السياسية، فى أن تدعو صحيفة «الشعب» المثقفين إلى مؤازرتها فى مطالبة الدولة بالإفراج عن مسجونيها الثلاثة، دفاعا عن حرية الرأى، هذا فى الوقت الذى تطالب فيه الصحيفة نفسها بإهدار دماء مسلمين أبرياء، لا رقيب

على إيمانهم سوى خالقهم، ولا جريمة لهم سوى أنهم كتبوا أو نشروا أو ساعدوا على نشر أو أشرفوا على نشر رواية وصفها واحد (أو حتى آحاد قلائل) بالكفر، بعد أن انتزع منها بعض الجمل التى تواجهها فى الرواية جمل أخرى تضبط المعنى الكلى للنص الروائى، علما بأنه فى مقابل هذا الواحد (أو حتى الآحاد القلائل) هناك كثيرون من المتخصصين الذين ينفون الكفر عن هذه الرواية، ويرون فيها عملا لا يتعارض فى كليته ومجمل علاقاته مع قيم الإسلام الجليلة.

ولا عجب، فى الوقت نفسه، أخيرا، أن تعلن الصحيفة نفسها أنها حامية الإسلام، دون غيرها، وأنها تنذر نفسها للهجوم على من تراهم هى أعداء للإسلام، كى تصدر عليهم ما يشاء لها هواها السياسى من أحكام بالإعدام، أو أحكام بالإقالة من المناصب الرسمية والحياة الدنيوية على السواء، علما بأن الإسلام الذى تتمسح به هذه الصحيفة ترك الناس أحراراً فى اختيار معتقداتهم، ودعاهم إلى الاختلاف فى اجتهاداتهم، ونصحهم بالمجادلة بالتى هى أحسن، كما أمرهم بأن يتبينوا إذا جاءهم فاسق بنبأ كى لا يصيبوا قوما بجهالة. ولولا ذلك ما اعتمد فقهاء الإسلام المبدأ السمح الذى يستبدل حسن الظن بسوء الظن فى كتابات المسلمين وأقوالهم.

طلاب الجامعة الأزهرية *

تابعت على شاشات التليفزيونات المختلفة، وفى الصحف والمجلات، صور مظاهرات طلاب الجامعة الأزهرية يوم الاثنين الثامن من مايو وما تلاه، وأخذت أتأمل الضحايا فى هذه الصور، وأنا أشعر بالحزن والأسى، فهاهم طلاب أبرياء، فقراء، بسطاء، دُفِعُوا دفعا إلى التظاهر والاصطدام بالشرطة، ليقع من يقع من ضحاياهم جريحا أو قتيلا، فيثير غضبة الانتقام العارمة عند البقية الباقية من الطلاب، ويشعل فتنة لا يعلم مداها إلا الله. ولا يهم أن يكون ذلك نتيجة معلومات مضللة واتهامات ملفقة، أذاعها بينهم من أراد استغلال حماستهم الدينية لأغراض سياسية دنيوية، لا علاقة لها بالدين الإسلامى السمح. فالأكثر أهمية عند مثيرى الفتنة هو تحويل هؤلاء الطلاب إلى أدوات عنف يوجهونها إلى أعدائهم من مثقفى الاستنارة ومؤسسات الدولة المدنية والمجتمع المدنى على السواء.

وقد تواترت الأنباء عن المحرضين الحزبيين الذين أثاروا الطلاب وأوهموهم أن الدين الإسلامى انتهكه الكفار من مثقفى الدولة المدنية، كما تداعت المعلومات عن أولئك الذين وزعوا على

---

* جريدة الحياة، ٢٤ مايو ٢٠٠٠.

الطلاب صور مقالات صحيفة «الشعب» المصرية المتطرفة التى تحضّ على قتل المبدعين، واستئصال المخالفين، وإثارة غضبة المتدينين من الطلاب بادعاء أن رواية كافرة اسمها «وليمة لأعشاب البحر» لكاتب سورى كافر، نشرتها مؤسسة ثقافية مصرية كافرة، و وزارة ثقافة لا عمل لها إلا نشر الكفر والإلحاد، العهر والفجور، وممارسة الخيانة الوطنية والدينية فى الوقت نفسه. ولم يكتف المحرضون بتوزيع صور الصحيفة التكفيرية على الطلاب، وإنما علقوا هذه الصور بعناوينها التحريضية البارزة فى كل مكان من الجامعة الأزهرية، ليراها كل من لم يتأثر بها من طلاب الجامعة التى ترى فى نفسها حصنا للدين وقلعة للدفاع عنه.

وفى توقد الحماسة الجارفة، ومشاعر الغضب المحتشدة فى نفوس طلاب يعانون من أزمة اقتصادية خانقة، ووطأة التمرد المكتوم من الاحتجاج على الأوضاع السلبية الكثيرة للجامعة الأزهرية نفسها، وتحريض مجموعة متطرفة من الأساتذة، تزايدت شرارة العنف، واتسع مداها، فاندفع الطلاب من مساكنهم الجماعية إلى الشارع المواجه لها منذ ليل الأحد السابع من مايو، مرددين الهتافات المدافعة عن الدين، والمعادية للدولة الكافرة، والمطالبة برؤوس الشخصيات الملحدة، منددة فى الوقت نفسه بالكبار من مشايخهم الأزهريين الذين لا يدافعون عن الدين ولا

يحـاربون الملاحدة والمرتدين. وتجمـعت قوات الأمن حـول أسـوار المدينة الجامعية، وواجهت الطلاب كى تردهم إلى مساكنهم. وحدث الاشـتباك الأول الذى كان بمثابة الجولة الأولى التى حققت هدفها تمامـا فى إثارة بقـيـة الطلاب. ومـا إن جـاء اليـوم التـالى حـتى تصاعدت المظاهرات التى استمرت طوال اليوم، محتشدة، عاصفة، متـفـجرة بكل مظاهر العنف. ووقع من وقع من ضـحـايا الطرفين: قوات الأمن الذين استـخدموا القنابل المسيلة للدموع والـهراوات، والطلاب الذين اندفعوا مع رغبـة التـدمـيـر التى تفجرت داخلهم، فحطموا ما وجدوه أمامهم من سيارات وممتلكات.

وبالطبع، تم القبض على الكثيرين من هؤلاء الطلاب، الأمر الذى أثار زمـلاءهـم الذين واصلوا التظاهر، وواصلوا الهـتـافـات المعـادية لكل أعداء الدين من الذين قيل لهم إنهم كفار ومـلاحدة. وأضـاف إلى حماسة الطلاب شعورهم أنهم أوقفوا الدولة كلها ولم يقعدوها طوال مايقرب من أسبوع ، وأصبحوا محط اهتمام الإعلام العالمى. وفى الوقت نفسـه، أصبحوا هدفا تتزايد أهميته لتحقيق المزيد من الإثارة الدينيـة، ومـوضـعـا من جسد الأمـة يتـأثر التـأثر المطلوب من الحقن التحريضى الذى ينتج أفعال العنف التكفيرى. ولم يكن من قبيل المصادفة أنه فى مساء اليوم العاصف للمظاهرات

(الاثنين الثامن من مايو) عقدت صحيفة «الشعب» الناطقة باسم حزب العمل الذى أصبح الواجهة العلنية لجماعات «الإخوان المسلمين» مؤتمرا تحريضيا حاشدا، أُعْلِن فيه تكفير كل رموز الاستنارة المصرية، ابتداء من طه حسين وانتهاء بكتّاب المجتمع المدنى اليوم، خصوصا أولئك المخالفين لدعاوى الدولة الدينية والمدافعين عن ضرورة وجود دولة مدنية، تحترم أديان ومعتقدات كل مواطنيها، وتتسع بهوامش الممارسة الديموقراطية التى تعنى - فيما تعنى- احترام حرية التفكير والإبداع.

وأعلنت الحرب على ما وُصِفَ بأنه «تيار منظم بتمويل غربى لمواجهة الصحوة الإسلامية». وقيل إن هذه «هى لحظة غضب، والغضب لله سبحانه مشروع ومطلوب، بل وفريضة». وتكرر التنديد بوجود «عصابة ومنظومة فكرية» تهدف إلى تدمير الدين الإسلامى بموافقة الحكومة كلها. وذكرت أقوال وأحداث ملفقة على ألسنة «التنويريين الكبار» تؤكد كفرهم الصريح وعداءهم الإلحادى للقرآن الكريم. ولم يتردد أستاذ للأدب العربى فى أن يقول: «أخبرنى من لا أتهم أنه دخل علىّ أحد هؤلاء التنويريين الكبار جدا وأمامه لوحة وبرية وصورة من المصحف الشريف يقص منها الآيات، ويرصها رصا حسب اختياره هو على اللوحة الوبرية، ثم يلتقط صورة لكل مجموعة ليخرج بقرآن جديد... ثم قال هذا التنويرى أليس ترتيبى هذا للقرآن أحسن...».

ولا أريد أن أمضى فى بقية الاستشهاد الذى لا فرق بين محتواه وهذيان الخيال المريض، فالأهم هو أن حملة الهجوم على «التنويريين» وصلت إلى ذروتها، واستخدم تكفير كتاب حيدر حيدر ذريعة للقضاء التام، والنهائى، على كل فلول التنويريين الذين يشيعون الفساد فى الفكر والإبداع، وذلك تمهيدا لقدوم البديل السياسى المعادى للتنوير. ولذلك لم يفت أحد المؤتمرين الإشارة إلى أهمية تعريف الأمة برؤوس الكفر من التنويريين، رأسا رأسا، وأوصى الحضور بركعتين فى الهزيع الأخير من الليل، والدعوة على التنويريين الملاعين «بأن يدمر الله خلايا عقولهم، وأن يشتّت شملهم، ويرمّل نساءهم... وأن يبتليهم بالأمراض والأوجاع التى يتمنون معها الموت فلا يجدونه». وفى النهاية، لم ينس المجتمعون مطالبة الحكومة بالإفراج عن المعتقلين من حزب العمل والإخوان المسلمين فى الوقت نفسه، وتهديد الدولة بأن «شباب الامة عند الأزمات ينبرى لأعداء الإسلام... وأن الإسلام سيظل قويا ما ظلّ يوجد مثل هذا الشباب».

ولست فى حاجة إلى القول إن الرسالة وصلت إلى هؤلاء الشباب المتفجرين بالعنف فى الجامعة الأزهرية، وزادتهم عنفا على ما هم فيه من عنف بواسطة المحرِّضين الحزبيين الذين لم يقصروا فى أداء مهمتهم، فتواصل العنف الطلابى، واستمرت المظاهرات فى

الأيام التالية. وهى الأيام التى دخلت فيها «الجماعة الإسلامية» إلى المعركة، مؤكدة أن رواية الكاتب السورى «داعرة فاسقة» تتهجم على القرآن الكريم، وأن نشرها هو جزء من مخطط «فرض عولمة الكفر والإلحاد على الأمة الإسلامية». ولم ينس بيان «الجماعة الإسلامية» تحية الطلاب الذين غضبوا فى الله. وانضمت إلى «الجماعة الإسلامية» فى مصر «الجماعة الإسلامية المسلحة» التى قيل إنها فى أفغانستان، ودعا قائدها العسكرى الشباب المصرى أن يحذوا حذو إخوانهم فى جامعة الأزهر. وأكد فى بيان تم توزيعه فى القاهرة، كى يتلقاه الطلاب، أن مظاهرات الأزهريين تثبت أن الأزهر «سوف يكسر يوما قيوده، وعندها ستتحرر الأمة بتحرره». وحثّ البيان الطلاب على مواصلة التنديد برواية «وليمة فى أعشاب البحر» التى كتبها كاتب ينتسب إلى «العلمانيين والزنادقة الملحدين» الذين هم سوسٌ نَخَر فى«جسد الأمة».

وكان طبيعيا أن يستجيب طلاب جامعة الأزهر إلى ما لم ينقطع من وقود التحريض، وأن يواصلوا غضبتهم، ويعلنوا عن اعتصامهم، وعن الإضراب عن الطعام إلى أن يتم الإفراج عن زملائهم الذين قبضت عليهم الشرطة. واستمرت صيحات المطالبة برؤوس الكافرين، وحرق الرواية الكافرة، والقضاء على رؤوس الإلحاد، وتولى البعض توزيع صور منشورات مكتوبة بخط اليد. وقد

أتيح لى أن أقرأ واحدا منها، أتى به صديق يسكن فى مدينة نصر، فى مواجهة المدينة الجامعية، حيث قام الطلاب بتوزيع هذه المنشورات. ومن الأهمية بمكان أن أذكر نص هذا المنشور كما هو حرفيا، طبق الأصل، كلمة كلمة، وعلامات كتابة، مبقيا على أخطائه اللغوية وركاكة أسلوبه، فلا شئ أقدر من هذا المنشور على تصوير هوة المنحدر الثقافى المخيف التى نتجه إليها. يقول المنشور:

«نحن طالبات وطلبه جامعة الأزهر نوجه نداء إلى كل مسلم ومسلمه أن يضمموا صوتهم إلى صوتنا مطالبين معنا بأهدار دم الكاتب السورى اللعين [حيدر] الذى أصدر كتابا بعنوان [وليمة لأعشاب البحر] والذى يتطاول فيه على الذات الآلهيه ويقول [أن الله وعل له قرون يهبط من السماء ليقابل عشيقته] فطالبوا معنا بالأفراج عن أخواننا الطلبة مع عدم تعرضهم لأى أذى.

وإقالة فاروق حسنى وزير الثقافة. ونحب أن نعلمكم أننا قد تعرضنا أول أمس يوم الأثنين ٢٠٠٠/٥/٨ للضرب والسب والاذى من قوات الأمن فلا تصدقوا ما قالته وكالات الأخبار وفى وسائل الأعلام جميعاً.

ونعرفكم أننا صامدون إلى النهايه

كل ما نرجوه منكم هو الوقوف بجانبنا فالقضيه عامه وليست خاصه بطلبه وطالبات الأزهر فقط».

وأعترف أننى، عندما فرغت من قراءة المنشور، شعرت بالأسف البالغ على الهوة الثقافية والتعليمية التى سقط فيها هؤلاء الطلاب، نتيجة نظام تعليمى لم يفلح إلا فى ترسيخ قواعد التقليد والنقل الجامدة دون إعمال العقل، نظام تعليم كرَّسَ فى عقول هؤلاء الأبرياء تصديق كل ما يقال دون دليل أو بيّنة، والمسارعة إلى الاتهام وإصدار الحكم بالإعدام على مؤلف رواية لم يقرأوها، رواية لم يسمعوا عنها سوى ما قيل لهم من فريق واحد دون غيره. ولذلك لم يفكر هؤلاء الطلاب فى الاستماع إلى أصوات بقية التيارات المعارضة، أو حتى المطالبة بقراءة الرواية التى تصدوا للحكم عليها.

وللأسف، لم يتوقف الذين كتبوا المنشور ليسألوا عن معقولية هذا الذى نقلوه وصدقوه عن الرواية المظلومة التى أصبحت فرصة للهجوم على كل معانى الدولة المدنية وقيمتها. ولم ينصحهم أساتذتهم بالتروى، وإنما تولى البعض منهم صب الوقود على النار التى أشعلها المحرضون الحزبيون فى نفوس الطلاب، فكانت مظاهراتهم ومنشوراتهم دليلا على عدم التعقل، ودليلا على الضحالة الثقافية، وعلى الفقر اللغوى فى الوقت نفسه. ولذلك لم أملك سوى سؤال نفسى قائلا. أإلى هذه الدرجة من الإحساس الغليظ باللغة

العربية – لغة القرآن الكريم الذى حفظه أو يحفظه هؤلاء الطلاب فيما يفترض – وصل هؤلاء الطلاب؟ ولكن أليست هذه اللغة الركيكة هى الصورة اللفظية لما فى عقولهم من حشو لا علاقة له بالدين أو العلم؟

ولم أجد إجابة مقنعة عن الأسئلة التى طرحتها على نفسى سوى أن حملات التكفير لا يمكن أن تزدهر إلا مع الجهل من ناحية، ومع شيوع أفكار الإظلام فى عقول الشباب من ناحية ثانية، ومع وجود أنظمة تعليمية عاجزة ومتدنية من ناحية ثالثة، ومع وجود أجهزة ثقافية ضعيفة الإمكانات، يحال بينها وبين الناس، وتحاصر أعمالها بتهم الكفر والإلحاد والانحراف الأخلاقى والخيانة الوطنية من ناحية رابعة. وأضيف إلى ذلك جهاز إعلام يدفن عيونه فى الرمل كالنعام، خائفا من دخول مناطق شائكة من ناحية خامسة، ومع وجود مثقفين غلب عليهم الانشغال بالصراعات الصغيرة، ونسوا أنهم جزيرة صغيرة، تحيط بها تيارات التخلف والتطرف من ناحية سادسة. وأخيرا، مؤسسات حيوية للدولة لا تريد أن تتخلى عن سياسة رد الفعل، ولا همّ لها سوى إبقاء كل شئ على ما هو عليه، وعدم التحرك إلا إذا وقعت كارثة، فإذا وقعت الكارثة انحصر التفكير فى الاكتفاء بالإطفاء المؤقت للحرائق دون مواجهة جذرية لمخزون الوقود المتزايد الذى تستمد منه الحرائق قوتها.

ولقد كانت نتيجة ذلك أن شبابا كثيرين جداً، لا يختلفون كيفيا عن طلاب الجامعة الأزهرية، تحولوا إلى قنابل عنف، انفجرت فى فرج فودة رحمه الله، كما انفجرت على هيئة سكين صدئة فى رقبة نجيب محفوظ، وانفجرت فى الأتوبيس الذى حمل السائحين الذين كانوا يزورون المتحف المصرى، كما انفجرت فى مذبحة الأقصر التى دمرت الاقتصاد الوطنى المصرى لعامين. وها هى تنفجر، أخيرا، بطلاب الجامعة الأزهرية الذين أحالهم نظام تعليم متخلف إلى قنابل موقوتة من العنف الجاهل أو جهل العنف بلا فارق كبير. ولا مفر من تأكيد «الجهل» فى هذا المقام، فالتعليم الأزهرى لا يزال يكتفى بأدنى الدرجات فى التعليم العام والجامعى على السواء، ولا يجد الطلاب الذين ينتسبون إلى هذا التعليم نسقا عقلانيا مفتوحاً، يصل بينهم وبين التراث العقلانى العظيم لحضارتهم الإسلامية، فيظل أغلب هؤلاء الطلاب أسيرى ثقافة نقل وتقليد تعادى العقل، ولا تشجع على الاجتهاد أو الاختلاف. والنتيجة هى شيوع الجهل الذى يتكاثف كما تتكاثف الظلمة، والتعصب الذى ينمو أسرع من ورد النيل القاتل، والاندفاع إلى العنف الذى ينتظر إشارة، فكل شئ ممكن مع غياب الوعى وغلبة الجهل.

ولا أجد أبلغ دليل على ما أقول من شهادة عيان أوردتها صحيفة «أخبار الأدب» فى عددها الصادر فى صباح يوم الأحد

الموافق الرابع عشر من مايو، حيث يذكر الكاتب الروائى عزت القمحاوى فى مقاله (فى الصفحة الحادية عشرة) أنه كان بجوار صديقه الروائى محمد البساطى فى سيارة الأخير، عائدين من لقاء فى أتيليه القاهرة للفنون، عندما فوجئا بإشارات تحويل المرور فى الشوارع المحيطة بجامعة الأزهر فى مدينة نصر، كما فوجئا بمظاهرات الطلاب تقطع شارع يوسف عباس إلى شارع الطيران، والأمن على مقربة يسيّج المكان. وكان ثلاثة من الطلاب قد تخلفوا قليلا عن زملائهم لسبب لا يليق ذكره فى هذا المقام، فأنزل القمحاوى زجاج السيارة وسأل أحدهم: ما الذى يحدث؟ فأجابه قائلا: إن فاروق حسنى كتب رواية ضد الإسلام. فقال له القمحاوى: يا خبر! أين نشرها؟! فجاء زميله مصححا: لا.. لم يكتب رواية، هو واقف مع رواية لكاتب سورى اسمه حيدر حيدر. وعاد القمحاوى ليسأل: قرأتموها؟ قال الطالب الأول: لا. فرد القمحاوى: ولكن كان ينبغى أن تقرأها أولا، ربما لم تكن كذلك. قال الطلاب جميعا - وكان ثالثهم قد انضم إليهم - لكن الأساتذة قالوا هذا، والدكتور أحمد عمر هاشم (رئيس الجامعة ورئيس لجنة الشؤون الدينية فى مجلس الشعب) كتب مقالا ضدها.

وما يعنينى فى الحكاية كلها هو دلالتها التى تتصل بما أريد تأكيده من تحوّل هؤلاء الطلاب المساكين، الأبرياء، إلى أوعية يصب

فيها أساتذة التطرف ما يريدون، وإلى أبواق تنقل ما يقال لها بأصوات أعلى، وإلى ضحية نظام تعليمى يصوغ عقولهم على شاكلته، فيغدو هؤلاء الطلاب كيانا مستعدا لقبول أفكار التكفير بلا طلب للدليل أو البيّنة، أو حتى رغبة فى قراءة الكتاب الذى قيل لهم: كفِّروه فكفروه، العنوا كاتبه وطالبوا برأسه فلعنوه وطالبوا برأسه، هدِّدوا بالقتل وزير الثقافة وأعوانه الفجرة الكفرة فهددوا، ذلك لأنهم تعودوا اتّباع ما يقال لهم والمضى فى تنفيذه، خصوصا إذا كان هذا الذى يقال يخايلهم بالمدافعة عن الدين والهجوم على الملحدين. وهل يستطيع طالب - صيغ عقله على هذا النحو - إلا الاستجابة المتحمسة، خصوصا إذا قيل له: اغضب فى الله لدين الله، فالإسلام أهين، والمقدسات استباحتها رواية كتبها «فاجر بن فاجر، وفاسق بن فاسق، وكافر بن كافر»؟!.

موقف الأزهر *

صفات دالة وسمت موقف المؤسسة الأزهرية طوال عاصفة تكفير رواية حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر». تتصل أولى هذه الصفات بالنزوع إلى سوء الظن بالرواية، والميل إلى اتهامها، نتيجة المقتطفات التي ابتسرت من سياقاتها، والحملة التحريضية التي انهالت على صاحبها. وتتصل ثانية هذه الصفات بالمبادرة إلى إيقاع التطابق الحرفي بين شخصيات العمل الأدبي ومعتقدات صاحبه، ومن ثم النظر إلى كل ما يأتي على لسان الشخصيات المتخيلة بوصفه دليلا على نوايا المؤلف، وشهادة على معتقداته التي ينطقها على ألسنة شخصياته. ويتصل بهاتين الصفتين ما يكمن خلفهما من حساسية دينية مفرطة لاتزال تنطوي عليها المؤسسة الأزهرية، خصوصا إذا مسَّ الإبداع - ولو عرضا - معتقدات المسلمين من قريب أو بعيد، وعلى نحو مباشر أو غير مباشر. ويبدو الموقف - من هذا المنظور - كما لو كان هناك تسوية متفق عليها بين الأعمال الإبداعية والأعمال الفكرية، وبين المؤلفات الدينية والمصنفات الفنية، وذلك في دائرة المحاسبة الاعتقادية المتشددة

---

* جريدة الحياة، ٢٧ مايو ٢٠٠٠، وفي أخبار الأدب ٢٨ مايو ٢٠٠٠، تحت عنوان «أزهر هذا الزمان».

التى قد تجعل من المجاز حقيقة، ومن الشخصيات المتخيلة شخصيات متعينة تشير إلى المؤلف الذى لابد من محاسبته على كتاباته.

ولاتنفصل هذه التسوية التى أشير إليها عن نوع من الاستراية المسبقة إزاء الأعمال الإبداعية، وضيق الصدر الذى لايعرف التسامح إزاء الملتبس من عباراتها وتراكيبها. والاستراية المسبقة وضيق الصدر أمران لافتان فى موقف المؤسسة الأزهرية من الأعمال الإبداعية والفكرية فى السنوات الماضية بوجه خاص، ودليل ذلك كثرة الأعمال التى أدانها مجمع البحوث الإسلامية، وهو إحدى هيئات الأزهر الأساسية. ولولا تدخل الرئيس مبارك شخصيا، نتيجة شكاوى المثقفين، وإصراره على سيادة القانون، ومن ثم منع المصادرة إلا بحكم قضائى، لمضى مجمع البحوث الإسلامية فيما كان قد انطلق فيه من أفعال المصادرة على كل ما رآه بعض أعضائه خارجا على الدين، حسب تأويل هذا البعض. وقوائم مصادرات هذا المجمع كاشفة عن اتجاه سائد، متشدد فى نزوعه التحريمى. ونتيجة هذا الاتجاه المسارعة إلى اتهام ما قد يبدو ظاهره مخالفا لما هو معهود حتى لو كان على سبيل المجاز والرمز، بل حتى لو كان مقطوعا من سياقه الذى لا يخالف الدين بالضرورة، أو يمكن البحث له عن وجه من أوجه التأويل التى تعتمد

على مبدأ حسن الظن بكتابة المبدعين، تلك الكتابة التى لايمكن الحكم عليها إلا بمجمل علاقات مبناها وليس باقتطاع هذه الجملة أو تلك الفقرة من سياقاتها.

والواقع أن هذا الموقف المتشدد له تاريخه الطويل فى ممارسات المؤسسة الأزهرية، خصوصا ما يرجع من هذه الممارسات إلى بقايا تطرف التعصب الذى عانى منه الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) فى محاولته إصلاح الأزهر ولم يستطع أن يقضى عليه نهائيا، فقال لتلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥): «إن إصلاح الأزهر أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم، وإن هذا الإصلاح لايتم إلا فى زمن طويل».

وللأسف، لم يكتمل حلم الإمام الجليل بمشاهدة إصلاح الأزهر فى حياته، فرحل عن دنيانا الفانية منطويا على حلمه، وظلت ممارسات الأزهر في الحياة الثقافية العامة تصطدم بطلائع المجتمع المدنى التى سعت إلى استخدام حقوقها الدستورية في ممارسة حريتها الفكرية والإبداعية، فكانت لها المؤسسة الأزهرية بالمرصاد فى كل مرة، الأمر الذى دفع - فى مطلع النصف الثانى من الثلاثينيات - شاعرا مثل أحمد زكى أبو شادي (١٨٩٢-١٩٥٥) إلى القول:

«الأزهر فى الوقت الحاضر يمتاز بأنه عش فسيح للرجعية، وقد ضج المصلحون بالشكوى منه، وشيوخه الأجلاء مستعدون للاستماع لكل دسيسة، ومحاربة المفكرين بشتى الأساليب التى يمقتها الإسلام نفسه... وهذه حالة من الفساد لاتطاق، وقد كادت تخنق حرية الرأى فى مصر، كما كادت تقضى على الأخلاق الإسلامية نفسها. والشواهد على ذلك مع الأسف أكثر من أن تعد حتى فى أثناء قيام الدستور».

وأنا لا أريد أن أستخدم فى وصف المؤسسة الأزهرية ما سبق أن وصف به الأزهر شيخ جليل رفيع القدر من طراز الإمام محمد عبده، أو شاعر مجدد ورمز من رموز الفكر المدنى مثل أحمد زكى أبو شادى، فتاريخ الأزهر إلى اليوم عامر برموز الاستنارة التى لا تسمح بالتعميم. ولذلك أكتفى بملاحظة درجة التصاعد فى تشدد ممارسات الأزهر المتصلة بحرية الفكر والإبداع، وآخرها إصراره على أخذ رأيه بالموافقة على كل كتاب فكرى أو عمل إبداعى أو مصنف فنى يمس الإسلام من قريب أو بعيد، وتنصيبه بذلك نفسه حكما فيما ليس من صميم اختصاصه الذى حدده القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، والذى أناط بالأزهر مهام محددة،

هى: حفظ التراث الإسلامى ودراسته وتجليته ونشره، وحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، والعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره فى تقدم البشرية، وتزويد العالم الإسلامى والوطن العربى بالمختصين وأصحاب الرأى فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية ولغة القرآن، وتخريج علماء عاملين متفقهين فى الدين.

وليس فى هذه المهام أو ما يشبهها ما يتصل بالرقابة على الفكر والإبداع، أو إقامة محاكم تفتيش لمحاسبة الأعمال الأدبية على ما فيها من احتمالات المساس بالدين، أو منازعة وزارة الثقافة فى تقدير الشأن الإسلامى للترخيص أو رفض الترخيص بالمصنفات الفنية، ففى ذلك كله مجاوزة للإختصاص، وإدخال رجال الدين فيما ليس من صميم عملهم، خصوصا عوالم الأعمال الإبداعية التى تتوسل بلغة المفارقة، وتعتمد على التباس المجازات ومراوغة الرموز التى لايمكن حصرها فى معنى واحد أو إشارة وحيدة البعد، ولايمكن الحكم عليها إلا بعد إدراك مجمل علاقاتها وتعدد مستوياتها التى لايمكن فهمها باقتطاع جملة أو جمل من سياقها. ولست فى حاجة إلى تأكيد أن خصوصية الأعمال الإبداعية والفنية تفرض على من يحكم عليها أن يكون خبيرا بها، قادرا على فهم احتمالاتها الدلالية المختلفة، فلا يحصرها فى معنى

بعينه، أو يختزلها فى جزء من أجزائها، أو يقيم تطابقا بين أقوالها ونوايا مؤلفها.

وقد راجعت مهام مجمع البحوث الإسلامية فى ضوء قانون تطوير الأزهر (القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١) وفى ضوء اللائحة التنفيذية للقانون الصادرة بقرار رئيس الجمهورية (رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥) فوجدت أن هذه المهام مرتبطة بالبحث العميق الواسع فى الفروع المختلفة للدراسات الإسلامية، والعمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسى والمذهبى، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفى كل بيئة، وتحقيق التراث الإسلامى ونشره، وبيان الرأى فيما يجدّ من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومعاونة جامعة الأزهر فى توجيه الدراسات الإسلامية فى مرحلة الدراسات العليا والإشراف عليها والمشاركة فى امتحاناتها، ورسم نظام بعوث الأزهر إلى العالم، والبعوث الوافدة من العالم إليه. وكل هذه مهام جليلة. لكن ما علاقتها بمراقبة الأعمال الإبداعية والمصنفات الفنية، وما صلتها بالتفتيش فى نوايا الكتّاب والمثقفين، واقتطاع هذه الجملة أو تلك الفقرة من سياقاتها فى عملها، وجعلها دليلا على كفر هذا المؤلف أو ذاك؟ وكيف يمكن أن تؤدى المصادرة ولغة التكفير معنى الدعوة إلى

سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة؟ ولماذا يستبدل هذا المجمع بالبحث العميق الواسع فى الفروع المختلفة للدراسات الإسلامية تشديد الفكر على كل مسلم مخالف فى الرأى أو التأويل أو الاتجاه؟ ولماذا يقحم المجمع الأفاضل من علمائه فيما لايملكون أدوات البحث فيه من مناهج التفسير الأدبى وطرائق التأويل النصى أو تقنيات التحليل السياقى لأعمال الفن؟

وأتصور أن الأزهر عندما يضع نفسه موضع الحكم على الأعمال الأدبية فإنما يسرف على نفسه، ويسرف على الناس، ويترك مهامه الأكثر أهمية لأعمال يمكن أن ينهض بها عنه نقاد أكثر دراية بمسالك الأعمال الإبداعية وشعابها المراوغة التى يمكن أن تضلل غير الخبير بها. وليت الأزهر يستكمل تحقيق التراث الإسلامى ونشره، وليته يواصل حلم الإمام محمد عبده بتجديد الفكر الإسلامى الذى ينبغى أن يتصدى بقدرة المعرفة المتطورة لكل مشكلات العصر الذى نعيشه، وليته يدعو الناس إلى المجادلة بالتى هى أحسن والكف عن استخدام لغة التكفير التى تشعل الفتنة بين أبناء الأمة، وليته يرفع المستوى الثقافى العام لطلابه وطالباته الذين يقبلهم بأدنى المجاميع، وليته يشيع الميراث العقلانى للإسلام بين هؤلاء الطلاب والطالبات حتى لايحكموا على كتاب إلا بالبيّنة القاطعة وبعد قراءة فاحصة. وليت الأزهر، إلى جانب ذلك كله،

يمضى قدما فى التقريب بين المذاهب والفرق الإسلامية وتوسيع دائرة الحوار بينها، وليته يخرج من جامعاته علماء كلام معاصرين، يقدمون النموذج الأمثل للإلمام بالعلوم الحديثة والقدرة الأصيلة على التسامح وتقبل الاختلاف. وليته يسهم بكل ما يستطيع فى ترجمة ما يصدر عن الإسلام من دراسات جادة أصيلة فى لغات العالم المختلفة، تنبيها للأذهان، ومعرفة بفكر المنتسبين إلى الإسلام أو المهتمين به.

ولكن يبدو أن المؤسسة الأزهرية معذورة فى جنوحها إلى التشدد فى السنوات الأخيرة، وفى تركها الأصول والانصراف إلى الفروع، وذلك نتيجة الضغوط الواقعة عليها. وهى ضغوط متعددة: منها ما يرجع إلى اتساع مدى تيارات التطرف الدينى فى المجتمع المصرى، وما يلزم عن ذلك من تأثير سلبى مباشر أو غير مباشر. وهو تأثير يتحول إلى عوامل تسهم فى توجيه الاهتمام وردود الأفعال، خصوصا إزاء الاتهامات الموجهة إلى الأزهر ورجاله، تلك الاتهامات التى لا تزال تعيب على الأزهر مهادنته الحكومة الكافرة(؟!) وتقاعسه فى مواجهة تيارات الإلحاد(؟!) فى المجتمع. وتلك اتهامات لا نصيب لها من الصحة، ولا تهدف إلا إلى تحريض الأزهر على التيارات الفكرية والإبداعية، والوقيعة بينه وبين مثقفى الدولة المدنية، وإفساد الود القائم بينه وبين الحكومة المدنية. والهدف

النهائى هو دفعه دفعا إلى الطرف الأقصى المطلوب من التشدد، ومن ثم الوقوع فى شراك خطاب التطرف السائد فى المجتمع، واستخدام بعض آلياته بوعى أو دون وعى.

ويتصل بذلك اختراق بعض جماعات التطرف ساحات الأزهر، وعملها تحت مظلته، واستخدامها قاعات الدرس فيه لإشاعة مواقف التعصب التى تتبناها، وخطاب العنف التكفيرى الذى لا تكف عن ممارسته، ولا تتورع حتى عن استخدامه فى مواجهة المشايخ المعتدلين الذين لا يزالون ينفرون من التطرف والتعصب. ولايزال ماثلا فى أذهان المثقفين المصريين الأثر المدمر الذى مارسته «جبهة علماء الأزهر» التى تولت مهمة تكفير المخالفين لها فى الاجتهاد والتأويل الدينى، ومن ذلك حملة التكفير العنيفة التى شنتها هذه «الجبهة» على مفكر إسلامى فى قامة حسن حنفى، وذلك فى موازاة حملاتها التى نالت من شيخ الأزهر نفسه، ولم تتوقف إلا بعد تدخل بعض أجهزة الدولة للحيلولة بين متطرفى هذه «الجبهة» ومواصلة إشعال نار الفتن التكفيرية.

ومما له دلالة، فى هذا السياق، ذكر ما نشرته صحيفة «الشعب» فى أعلى صفحتها الأولى من عنوان بارز يقول: «٦٠ عالما أزهريا يوجهون نداء للرئيس للتدخل لتطهير وزارة الثقافة» (عدد الجمعة ١٢ مايو). ويأتى نص النداء أو البيان، كاملا، فى الصفحة

السابعة من الجريدة، وذلك على نحو يبرز ما فيه من حملة تكفير على وزارة الثقافة بكل ما فيها ومن فيها، وعلى نحو يهدف إلى الإيقاع بين رئيس الدولة و وزارة كاملة، تعمل من أجل مصالح الدولة المدنية، منحازة - رغم كل ما يمكن أن يوجه إليها من نقد - إلى قيم المجتمع المدنى وحرية الفكر والإبداع التى تصيب المتطرفين بالفزع والرعب. ولذلك، يبدأ البيان الموجّه إلى رئيس الجمهورية، بعد الديباجة التقليدية، كالتالى: «دأبت وزارة الثقافة منذ سنوات على إصدار مطبوعات، استهدفت أخصّ خصائص الأمة، فى العقيدة وفى الأخلاق وفى سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم...».

ويمضى البيان فى تعداد كتابات الكفر التى أصدرتها وزارة الثقافة، مشيرًا إلى الأعمال الإبداعية التى تعرضت لها صحيفة «الشعب» التى استهلت عاصفة التكفير هذه المرة. ويضيف إليها كتاب حسن حنفى «دعوة إلى الحوار» الذى أصدرته الهيئة العامة للكتاب ضمن مشروع القراءة للجميع. وقد لفت عنف الإشارة إلى كتاب حسن حنفى بالذات انتباهى إلى مفارقة الهجوم على كاتب يرى فى كتاباته الاستمرار المعاصر لأفكار حسن البنا الاجتماعية. ولم أشعر بالدهشة عندما وجدت فى طليعة الموقّعين على النداء اسم يحيى إسماعيل حبلوش أستاذ الحديث وعلومه فى جامعة الأزهر، وعضو جبهة علماء الأزهر، وأمينها العام السابق الذى قاد حملتها

التكفيرية العاصفة على كتابات حسن حنفى التى تصاعدت حدتها فى شهر مايو سنة ١٩٩٧. وكان يعاونه فى ذلك محمود محمد مزروعة أستاذ العقيدة بجامعتى الأزهر وأم القرى، ومقرر لجنة البحوث العلمية فى هذه الجبهة وقت الحملة. وهو واحد من كتّاب تقارير تكفير كتب نصر أبو زيد. ولم يخل البيان من أسماء أخرى تنتسب، بالفعل أو بالتعاطف، إلى هذه الجبهة التى أجبرت على وقف نشاطها التكفيرى الذى أخذت تعاوده بمراوغة لا تجذب الأنظار إليها، ولكنها مراوغة فاعلة فى ممارسة الضغوط التى تهدف إلى توجيه المشيخة الأزهرية فى الاتجاه التشددى المراد.

ولا ينفصل عن هذه الضغوط تأثيرات خارجية، تجاوبت مع عوامل داخلية، انتهت إلى تعاظم الضغط الواقع على الأزهر، ومن ثم دفعه دفعا إلى الانغماس فى تيار التكفير الذى لم يبدأ من داخل الأزهر لحسن الحظ، وإنما فرض عليه من الخارج فرضا، حيث جماعات التطرف وقوى الضغط السياسى التى تتخذ من الإسلام شعارا لها، ومن الدولة الدينية هدفا لممارستها. وهى الجماعات والقوى التى عملت على إشاعة أفكار التطرف الدينى ومؤلفاته، كما عملت على اختراق الأزهر وتفعيل إمكانات التطرف لدى بعض أساتذته، جنبا إلى جنب إشاعة عدوى التكفير بين طلاب الأزهر الذين تحولوا، بدورهم، إلى قوة ضغط مؤثرة، خصوصا بعد أن

اخترقهم المحرضون التابعون للأحزاب السياسية التى تخلط بين الدين والسياسة، أو تتوسل بالخطاب الدينى من أجل الإقناع السياسى.

وحالة تكفير الأزهر رواية حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر» حالة نموذجية لبيان هذه الضغوط وتأثيرها. ولنلاحظ، أولا، أن عاصفة تكفير الرواية بدأتها صحيفة حزبية، هى صحيفة «الشعب» الناطقة باسم «حزب العمل» الذى سيطرت عليه توجهات جماعة الإخوان المسلمين المحظورة. ولنلاحظ، ثانيا، أن هذه العاصفة كانت بمثابة مواجهة سياسية للدولة المدنية باستخدام مفردات الخطاب الدينى، والوصول بهذه المواجهة إلى أقصى ديماجوجية التكفير الصريح للكاتب من ناحية، والحض على اغتياله واغتيال كل من أعان على نشر روايته من كفّار وزارة الثقافة المصرية من ناحية ثانية، وتحريض خطباء المساجد وتهييج مشاعرهم الدينية من ناحية ثالثة. وكان ذلك فى موازاة بعض المحرضين الحزبيين الذين علقوا منشورات الصحيفة بين الطلاب، وظلوا يستفزون مشاعرهم الدينية إلى أن ثار الطلاب، وقاموا بمظاهراتهم، فلم يتحولوا إلى قوة ضغط على الدولة فحسب، وإنما إلى قوة ضغط على المؤسسة الأزهرية ابتداءً، خصوصا بعد أن وجد هؤلاء الطلاب تشجيعا من بعض أساتذتهم الذين أكّدوا لهم- دون قراءة- أن الرواية كافرة، ومؤلفها كافر، وناشرها كافر، والساكت عن كفرها ليس أقل كفرا.

وكانت النتيجة الأولى للانفجار الطلابى بيانات رئيس جامعة الأزهر الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم الذى هو رئيس لجنة الشئون الدينية والاجتماعية والأوقاف فى مجلس الشعب. وقد أصدر رئيس الجامعة الأزهرية بيانه الأول الموجّه إلى طلابه يوم الاثنين الثامن من مايو بعد أن كانت المظاهرات قد وصلت إلى ذروتها. وأخبر البيان الطلاب أن رئيس جامعتهم اتصل بكل من رئيس الوزراء الذى حرص على حماية الطلاب من العناصر الدخيلة، ورئيس مجلس الشعب الذى طالب بإعداد تقرير فورى عن الكتاب لاتخاذ الإجراء القانونى، و وزير الثقافة الذى «أفاد أنه لم يعد يوجد فى السوق أية نسخة من الكتاب... ولن يدخل بعد ذلك، وأنه تم تشكيل لجنة بشأنه». وطمأن البيان الطلاب إلى «اتخاذ الإجراءات القانونية لدى القضاء من منطلق القوانين التى تحكم هذا التصرف مع غير المصريين بالنسبة للكاتب السورى صاحب هذا الكتاب»، وأهاب رئيس الجامعة بطلابه فى خاتمة البيان أن يولوا دروسهم الاهتمام الأول، ويتركوه يقوم بالاتصالات اللازمة لاتخاذ الحل السريع.

ولست فى حاجة إلى التنبيه على أن لغة البيان انطوت، ضمنا، على إدانة ملحوظة للرواية، وذلك على نحو بدا معه رئيس الجامعة كما لو كان قد اتخذ موقفه السلبى، وأصدر حكمه باتهام

الرواية، نتيجة الضغط الداخلى للطلاب أولاً، والضغط الخارجى لجماعات التكفير ثانيا. ولم يكن رئيس جامعة الأزهر قد قرأ الرواية فى اليوم الذى أصدر فيه بيانه الأول، ولا بيانه الثانى الذى أبلغ فيه طلابه بأنه - نتيجة لاتصالاته بالمسؤولين - تم سحب الرواية من الأسواق ولم يعد لها وجود، وأصدرت النيابة قرارها بإجراء التحقيق مع المسؤولين بوزارة الثقافة عن إعادة إصدار الكتاب. وكنت قد أرسلت الرواية بنفسى فى مساء يوم ٨ مايو إلى الدكتور أحمد عمر هاشم، بعد أن وافق على أن ينضم إلى اللجنة التى شكلها وزير الثقافة لقراءة الكتاب، وكانت تضم عبدالقادر القط ومصطفى مندور وأحمد هيكل وكامل زهيرى وصلاح فضل. ولكنه لم يحضر اجتماع اللجنة فى اليوم التالى، ولم يعتذر، فاضطر الحاضرون من أعضاء اللجنة إلى كتابة التقرير الجماعى الذى كان خلاصة لتقاريرهم الفردية.

والمفارقة الدالة فى تتابع أحداث الموقف أنه فى اليوم نفسه المحدد لاجتماع اللجنة (الثلاثاء التاسع من مايو) وقبل بداية الاجتماع بساعات معدودة، ومع اشتداد المظاهرات وتصاعد هتافات الطلاب ضد رئيس الجامعة نفسه، أصدر الرجل بصفته رئيس لجنة الشئون الدينية والاجتماعية والأوقاف بمجلس الشعب بيانا ناريا، تستنكر فيه اللجنة «ما تضمنه كتاب (وليمة لأعشاب

البحر) للكاتب السورى المدعو حيدر حيدر». وتطالب اللجنة «بسرعة مصادرة» الكتاب وسحب نسخه من السوق وحظر نشره أو تداوله لما يشتمل عليه من إساءة للمقدسات الإسلامية، والتطاول على القيم العليا والمبادئ «التى تعتز بها مصر رئيسا وحكومة وشعبا ويعتز بها كل مسلم». وطالبت اللجنة محاسبة كاتب الكتاب وناشره وكل من أسهم بطريقة أو بأخرى فى إذاعة محتوياته، وأهابت بجميع القراء عدم تداول الكتاب أو قراءته «فهو لا يستحق إلا أن يحرق حتى لا يكون عاملا من عوامل الفساد فى المجتمع». ولم يفت اللجنة الدعوة إلى أن «تقوم الرقابة على المصنفات الفنية بعرض كل كتاب يشتمل على أمور الدين على الأزهر الشريف أولا، للتأكد من صحة ما فيه من معلومات».

ولا أحسبنى فى حاجة إلى التنبيه على نبرة الانفعال الشديدة التى تنطقها لغة البيان الذى طالب بمحاسبة كاتب سورى، غير مصرى، على رواية لم يكن كاتب البيان قرأها بصفحاتها التى تقرب من سبعمائة صفحة. وتزداد النبرة الانفعالية وضوحا عندما يمضى البيان إلى درجة محاسبة قرّاء الرواية والذين كتبوا عنها، أى كل من أسهم بطريقة أو بأخرى فى إذاعة محتوياتها، بل يصل البيان إلى درجة المطالبة بحرق الرواية، ومن ثم العودة إلى أشد عصور التاريخ الإسلامى إظلاما.

وكانت المفارقة الأكثر دلالة أنه بعد ساعات من صدور بيان إحراق رواية «وليمة لأعشاب البحر»، ودون معرفة بما جاء في البيان الذي لم تنشره الصحف إلا في اليوم التالي، فرغت اللجنة المكونة من عبدالقادر القط ومصطفى مندور وكامل زهيري وصلاح فضل من تقريرها الجماعي عن الرواية التي قرأها كل أعضاء اللجنة، وكتب عنها كل منهم تقريرا منفصلاً. وأهم ما جاء في تقرير اللجنة أن الرواية رؤية مركبة للواقع السياسي المتحرك للتيارات التي ماج بها الوطن العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، وأنها إبداع عالم فني متخيل، يحاكي في قوانينه العالم الكبير، اعتمادا على تكوين شخصيات متخيلة، تُنْسَبُ إليها أقوال وأفعال خاصة، ومواقف مماثلة لما يحدث في الحياة بشكل أو آخر. وكل العبارات التي ترد في الرواية لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح منفصلة عن سياقها، ولا عن طبيعة الشخصيات التي تنطق بها، ولا التعليقات التي تردّ عليها من شخصيات أخرى، وأي اجتزاء لعبارة من الرواية وفهمها خارج سياقها وبعيداً عن شخصية الناطق بها ورد المستمع لها إنما هو فهم غير سليم. وتنتهي اللجنة إلى حكم مناقض تماما لما انتهى إليه رئيس جامعة الأزهر، ورأت أن إعادة نشر الرواية في مصر لا يمكن أن يعد مساسا بالدين، ولا يجوز محاكمتها من منظور غير أدبي، وما قيل عنها فيه تجنٍّ كبير عليها وتحريف لمواضعها، وتجاهل لقيمتها الفنية المتميزة.

يمكن أن نقول إن الفارق بين النتيجة التى انتهى إليها بيان رئيس لجنة الشئون الدينية الذى هو رئيس جامعة الأزهر والنتيجة التى انتهت إليها اللجنة المدنية يرجع إلى الفارق بين المتخصصين فى الأدب والعارفين بتقنياته وأسراره من ناحية والمتخصصين فى علوم الدين الذين ليست لهم - بالضرورة - معرفة عميقة أو متخصصة بالأدب، ويفتقرون إلى أدوات الحكم المنهجى السليم عليه من ناحية مقابلة. لكن من الصعب على أى مراقب محايد، خصوصا إذا كان مهتما بتحليل الخطاب، أن يغفل ارتفاع حدة النبرة الانفعالية فى البيان الذى يحض على حرق الرواية واختفاء هذه النبرة تماما فى البيان الذى يتولى تحليل الرواية والكشف عن أبعادها العلائقية نقديا. هذا الفارق، فى تقديرى، يرجع إلى حدة الضغوط التى كان يتعرض لها كاتب بيان الإحراق الذى خطّ بيانه وهتافات الطلاب المعادية تخترق أذنه، وعلامات الاحتمالات المنذرة بالخطر الداهم تحاصر بصره، ومخاوف انفلات الأحوال فى الجامعة التى هو مسؤول عنها تقلق وعيه، فانتهى إلى حال تجلّى فى ارتفاع حدة النبرة الانفعالية، ومن ثم المطالبة بإحراق الرواية.

وما له دلالة فى هذا السياق أن جملة بعينها لم تلفت انتباهى أثناء قراءة البيان للمرة الأولى، ولكنها عاودت الظهور فى ذاكرتى عندما قرأت بيان الإمام الأكبر، فضيلة الدكتور سيد

طنطاوى الذى أكنّ له كل التقدير والإجلال، وتنص هذه الجملة على ما طالبت به لجنة الشئون الدينية بمجلس الشعب، حماية للمجتمع من الانحراف والإثارة، من ضرورة أن تقوم أجهزة وزارة الثقافة بعرض كل كتاب يشتمل على أمور الدين على الأزهر الشريف أولا، للتأكد من صحة ما فيه من معلومات. هذه الجملة نفسها تحوّلت إلى الفقرة الأولى من بيان شيخ الأزهر الذى كان خارج مصر، طوال اشتعال مظاهرات الطلاب فى جامعة الأزهر، وعاد إليها بعد أن هدأت الأمور نسبيا، لكن ظلت وطأة الضغوط المرتبطة بالموقف كاملة تحدث تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة.

وكان مجمع البحوث الإسلامية قد تلقى نص الرواية من مباحث أمن الدولة لإبداء الرأى فيها (بتاريخ ٥/٦) وبيان ما بها من مخالفات شرعية، كما ورد كتاب من رئيس مجلس الشعب بالمعنى نفسه (بتاريخ ٥/١٣) إلى مجمع البحوث الإسلامية، فتم عرض الموضوع على لجنة البحوث الفقهية التى كلفت اثنين من أعضائها المتخصصين، هما عبدالرحمن العدوى -عضو مجمع البحوث- ورأفت عثمان عميد كلية الشريعة والقانون، وبعد أن قام كل من العضوين بكتابة تقرير منفصل عن الرواية، نوقش كلا التقريرين فى مجمع البحوث الإسلامية فى جلسة استثنائية، يوم الأربعاء ١٧ مايو الماضى. وصيغ التقرير النهائى فى هذه الجلسة نفسها،

وصدر على الفور فى هيئة بيان باسم الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر، ووزّع البيان على الصحافة ووكالات الأنباء من غير توقيع.

وأول ما فى البيان هو المطالبة بمراقبة كل ما له علاقة بالدين، أو يشير إليه، فى الأعمال الإبداعية والفكرية، ومطالبة وزارة الثقافة بأن يكون مرجعها فى ذلك الأزهر الشريف أو مجمع البحوث الإسلامية. ولا معنى لذلك سوى فرض رقابة دينية على الإبدا ع، واستهلال موجة من التشدد التى يمكن أن تنتهى إلى إقامة محاكم تفتيش من نوع جديد، خصوصا حين ننصّب من رجال الدين قضاة على ما لا يدخل فى اختصاصهم، وما لو توسعنا فيه لجعلناهم قضاة على كل شئ فى الحياة بأسرها، الأمر الذى يمكن أن يترتب عليه نقض المبادئ التى تقوم عليها «مدنية» الدولة، وتحويل «الدولة» نفسها إلى دولة دينية أو شبه دينية، تستمد مرجعيتها من المشايخ الذين سوف يغدون، عندئذ، أئمة لكل شئ فى كل مجال.

وثانى ما فى البيان الوقوف أمام ما فى الرواية من بعض ألفاظ وعبارات رآها البيان ماسة بالدين، والخروج من ذلك البعض إلى أن الرواية كلها «تحرّض صراحة على الخروج عن الشريعة الإسلامية وعدم التمسك بأحكامها». ودليل ذلك جمل وفقرات منزوعة من سياقها، ولم يوضع فى الاعتبار ما يقابلها من جمل وفقرات تدعو إلى صحيح الدين. وبالمنطق نفسه، أشار البيان إلى الخروج

على الآداب العامة، والإغراق فى الجنس، والإشارة إلى الأعضاء الجنسية بلا حياء. وختم البيان اتهاماته بأن الرواية «حرضت صراحة على إهانة جميع الحكام العرب ووصفتهم بأقبح وأقذع الأوصاف ... وطالبت بالخروج عليهم والثورة ولو بإراقة الدماء». والنتيجة هى الحكم بأن ما ورد بالرواية «خروج عن ماهو معلوم من الدين بالضرورة، وينتهك المقدسات الدينية والشرائع السماوية، والآداب العامة، والقيم الروحية، ويثير الفتن، ويزعزع تماسك وحدة الأمة». ولم يفت البيان إلقاء مسؤولية هذه الرواية على الذين أعادوا نشرها دون استطلاع رأى الأزهر.

ولا أريد أن أناقش البيان فى تفصيلاته، ولكننى لا أستطيع أن أغفل حقيقة أن البيان صدر بعد ستة أيام على وجه التحديد من النداء الذى وجهه ستون عالما أزهريا إلى رئيس الجمهورية (بزعامة قيادة «جبهة علماء الأزهر») يحكمون فيه بالكفر على الإبداعات التى نشرتها وزارة الثقافة، وآخرها رواية «وليمة لأعشاب البحر» التى نالت النصيب الأوفر من التكفير فى النداء. ولا أستطيع، بالقدر نفسه، أن أتجاهل - فى بيان الأزهر - طرائقه فى المحاجة أو استدلالاته الداخلية التى أوصلته إلى نتيجة لم تختلف كثيرا عن النتائج التى وصلت إليها جماعات التكفير التى استغلت هذه الرواية لإحداث فتنة سياسية. ولى فى ذلك عشر ملاحظات، أذكرها فيما يلى:

أولا: أن البيان يناقش الرواية ليس بوصفها عملا أدبيا تخيليا، لا ينبغى أن نقرأه قراءة حرفية، وإنما بوصفها عملا فكريا، تؤخذ كلماته وعباراته ورموزه بمعناها الحرفى الظاهر. وفى ذلك تجاهل للطبيعة الأدبية للرواية التى يمكن - إذا قرأناها قراءة أدبية حقيقية - أن ننتهى إلى نتائج مناقضة. وهذا ما فعلته لجنة أخرى أكثر عددا وأكثر علما بطبيعة الأدب وخصوصيته.

ثانيا: أن البيان قام على انتزاع بعض الجمل من سياقها، وعمم معناها على الرواية كلها بما يرفضه السياق الكلى للرواية نفسها.

ثالثا: أن البيان لم يضع فى اعتباره إلحاد الشخصيات التى تنطق هذه الجمل الملتبسة، وأن هناك مقابل هذه الشخصيات شخصيات أخرى مؤمنة، وغير ملحدة، تواجهها وتقيم توازنا اعتقاديا فى علاقات الرواية.

رابعا: ترتب على ذلك أن طابق البيان بين أقوال الشخصيات الملحدة وموقف الكاتب، متجاهلا أن هناك شخصيات مؤمنة وعبارات إيمانية وفقرات تمجيدية للإسلام، ليس من العدل اطِّراحها، بل من الأمانة الدينية - قبل الأخلاقية - ذكرها والنص عليها.

خامسا: أن البيان أقام تطابقًا بين بعض الشخصيات

المتخيلة والمؤلف، وجعل من أقوال بعض هذه الشخصيات دليلا على صحة عقيدة المؤلف أو عدم صحتها، ولو كان الأمر كذلك لكان كل من كتب إبداعا عن الشيطان شيطانا، أو عن الإلحاد ملحدا، أو الجريمة مجرما، أو التصوف متصوفا، وكان نجيب محفوظ، مثلا، بعدد الشخصيات الخيّرة والشريرة التى تخيلها فى رواياته.

سادسا: أن البيان يعكس عقلية فقهية، لم تستطع أن تدرك المغزى الأدبى للرواية التى تنتهى ببطلها الشيوعى الملحد إلى الدمار الذاتى، ومن ثم الانتحار، نتيجة عوامل الفساد التى ينطوى عليها، ونتيجة عصابيته التى اغتربت به عن الجميع. وأخيرا، نتيجة تعصبه الذى أعماه عن مساءلة معتقداته الحزبية المتصلبة. وكان ذلك فى مقابل ترك الباب مفتوحا كالأمل الواعد - فى نهاية الرواية - للفتاة الجزائرية التى أوصى أبوها المجاهد بتربيتها تربية إسلامية قبل استشهاده، وحرصت على تعلم اللغة العربية بوصفها علامة الهوية القومية ووسيلة للحماية من الضياع فى الثقافة الفرنسية.

سابعا: ألح البيان على الجنس الموجود فى الرواية، ولو صادرنا الجنس فى الأعمال الإبداعية لصادرنا المئات من ذخائر التراث العربى وإبداعه الأدبى، ابتداء من كتابات الجاحظ وليس انتهاء بكتابات التوحيدى، ناهيك عن كتابات للإمام السيوطى، لا أجرؤ على ذكر بعض عناوينها. ولا سبيل إلى الرد على ذلك بأنها

كانت كتابات للخاصة، فهذا غير صحيح، وقد دافع أهل السلف عن ذلك، وليتذكر مشايخنا الأجلاء فى الأزهر ما قاله ابن قتيبة فى مقدمة «عيون الأخبار»، خصوصا حين قال مخاطبا القارئ:

> «إذا مرَّ بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة فلا يحملنك الخشوع أو التخاشع على أن ... تعرض بوجهك، فإن أسماء الأعضاء لا تؤثم، وإنما المأثم فى شتم الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب».

ثامنا: اتهام البيان للرواية بأنها تدفع الناس «إلى إهانة جميع الحكّام العرب» اتهام عجيب لا محل له من الصحة، فالرواية تتحدث عن بعض حكّام الستينيات (فى الجزائر والعراق تحديدا) وليس فيها من تعميم الهجوم على الحكام فى ذلك الزمان إلا ما يرتبط بالنقد الذى يهدف إلى إصلاح أحوال الأمة.

تاسعا: أن البيان كله يصدر عن قراءة تحريمية، صيغت تحت وطأة عاصفة التكفير السائدة، ومن ثم خضعت آليات القراءة التى اعتمد عليها البيان للمؤثرات السلبية لحملات التكفير التى استمرت على الرواية، وتأثرت بها فى اتجاه النظر، واختيار العبارات، والاستسلام القصدى أو التوجه اللاشعورى إلى حيث موقع الاتهامات السابقة نفسها. ودليل ذلك أن ما انتهى إليه بيان

شيخ الأزهر يناقض تماما تقرير اللجنة العلمية التى رأسها شيخ النقاد الدكتور عبدالقادر القط وزملاؤه الذين لم يكن تقريرهم صدى للاتهامات الظالمة، وإنما كان قراءة أدبية من أهل الاختصاص الأدبى الذين هم أدرى بشعاب الإبداع ومذاهبه من رجال الدين الذين ينبغى أن يظلوا فى دائرة علمهم الدينى الذى هو، فى الأصل، مبعث توقيرنا لهم.

عاشرا: ينطوى البيان على عدم ثقة بمعتقدات المسلمين، ومن ثم افتراض أن رواية من الروايات يمكن أن تثير الفتن، وتزعزع تماسك وحدة الأمة. وتاريخ الإسلام كله شاهد على انفعالية هذه العبارات الإنشائية، وعدم سلامتها أو حتى جدواها، فالإسلام أقوى عند أهله وأرسخ من أن تزعزعه رواية مهما كانت درجة إلحاد بعض شخصياتها، أو كتاب مهما كانت درجة فساده. ولذلك كان عقلاء الأزهر وعلماؤه، قديما، يتميزون بالتسامح الغالب على مواقفهم فى مثل هذه الأمور، ولم ينزعجوا حتى من إعلان الإلحاد فى الكتب الفكرية المؤلفة. وليتذكر أساتذتنا الأجلاء من مشايخ الأزهر أن جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨-١٨٩٧) لم يفكر فى تكفير ما كتبه شبلى شميل (١٨٥٣-١٩١٧) عندما أصدر الثانى كتابه عن «فلسفة النشوء والارتقاء» الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٨٨٤، ولم يعنف الإمام محمد عبده مفتى الديار المصرية بفرح أنطون (١٨٦١-١٩٢٢) عندما اختلف حول ما كتبه الأخير عن ابن رشد وفلسفته سنة ١٩٠٣.

وكان ذلك هو النهج الفكرى نفسه الذى مضى على هديه الشيخ محمد فريد وجدى (١٨٧٨-١٩٥٤) الذى كان يتولى رئاسة تحرير «مجلة الأزهر»، حين نشر الدكتور إسماعيل أدهم (١٩١١-١٩٤٠) مقالا مسهبا بعنوان «لماذا أنا ملحد» في شهر أغسطس سنة ١٩٣٧، فرد عليه محمد فريد وجدى فى «مجلة الأزهر» نفسها، مجادلا بالتى هى أحسن حتى لمن أعلن إلحاده، مستهلا مجادلته بأن علينا، ما دمنا نعيش فى بحبوحة الحكم الدستورى، أن نسلك من عالم الكتاب والتفكير هذا المنهاج نفسه:

«فلا نضيق به ذرعا ما دمنا نعتقد أننا على الحق المبين، وأن الدليل معنا فى كل مجال نجول فيه. وأن هذا التسامح الذى يدّعى أنه من ثمرات العصر الحاضر هو فى الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله. فقد كان يجتمع المتباحثون فى مجلس واحد بين سنّى ومعتزلى ومشبِّه ودهرى.. إلخ، فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة، فلم يزدد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة فى النفوس، وعظمة فى القلوب، وكرامة فى التاريخ».

هذا الدين الذى يزداد هيبة فى النفوس، وعظمة فى القلوب، وكرامة فى التاريخ، لايمكن لعاقل أن يخشى عليه من رواية تتنازع فيها الآراء، أو تختلف فيها الأفهام، كما أن درس هذا الدين وإشاعة مبادئه السمحة هو مناط عمل الأزهر الذى تعلمنا منه، وتعلمنا به، فى تقاليد رجاله العظام، أنه إذا ورد قول من قائل يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجها، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، فذلك أقرب إلى تأليف القلوب والعقول التى أرَّقها بيان الأزهر.

ثقافة عنف*

ربما كان من أهم ما كشفت عنه أزمة رواية حيدر حيدر «وليمة لأعشاب البحر» هو وجود ثقافة عنف لها سطوتها فى مصر، ثقافة مرجعيتها دينية، تبدأ وتنتهى بالدين الإسلامى على نحو ما تتأوله مجموعة من الأفراد أو التنظيمات أو الجماعات أو بعض المؤسسات الدينية نفسها. ويعنى ذلك أن السند الدينى المباشر لهذه الثقافة ليس نصوص كتاب الله وأحاديث الرسول وسنته، وإنما تأويل هذه النصوص بما يشدها إلى هدف بشرى بالضرورة، ويضعها فى سياق من العقلنة التفسيرية الموظفة لخدمة غاية دنيوية بعينها، غاية ترتبط بما يحقق مصالح الأفراد أو الجماعات أو التنظيمات أو المؤسسات التى تجعل من هذا التأويل، أو هذه العقلنة التفسيرية، أصلا لوجودها، ومبررا لاتجاهاتها، ودافعا لمواقفها وأفعالها. والهدف السياسى لهذه العملية هو التمهيد الفكرى لإقامة دولة دينية تحل محل الدولة المدنية.

والعقلية الغالبة على هذه الثقافة هى العقلية النقلية الاتباعية، تلك العقلية التى تنفر من الابتداع والابتكار، وتستريب بالتجريب والمغامرة التى تخرج على المألوف، فهى ثقافة تستريب بالمخالفة،

---

* جريدة الحياة، ٣١ مايو، ٧ يونيو ٢٠٠٠.

وتتوجس من حضور الآخر. مسلكها الدائم المتكرر هو القياس على الماضى فى إجازة كل جديد، فلا قبول إلا لما له شبهه بما سلف، ولا اعتراف إلا بما هو استعادة لما ذهب. هكذا، تبدو حركة التاريخ فى هذا الثقافة حركة دائرية لايتقدم معها الزمن صاعدا إلى الأمام أو إلى الأعلى، حسب قوانين التطور، وإنما ينحدر صوب مغيبه الذى ينتهى إلى قرارة القرار من النقصان، قبل أن يصعد من جديد مستعيدا لحظة ازدهاره القديمة، فيما يشبه البعث أو الإحياء أو الصحوة التى هى عود لصورة المستقبل على بدء الماضى الزاهر المؤول بدوره.

والسمة الأولى لهذه الثقافة هى طابعها الاختزالى الذى يتمثل فى نزوع هذه الثقافة إلى تقليص كل شئ فى رحابة الحياة الدنيا التى نحياها، وتحويله إلى بعد دينى، ضيق، محدود، مغلق الأفق، ينبنى على التعصب الذى يضرب بجذوره فى طرائق التأويل التى يتم بها تبرير المدار الذى ينغلق على رحابة الحياة باسم دين مؤول. وإذا كنا نتحدث عن نوع من الإفراط فى «تسييس» كل شئ فى حياتنا، خصوصا حين تشتد وطأة التعصب السياسى، فإننا نستطيع بالقدر نفسه أن نتحدث عن نوع مواز من الإفراط فى «تديين» كل شئ، ومن ثم إباحة كل شئ أو تحريمه، وقبول أى جديد أو رفضه، فى أى مجال من مجالات الحياة اللانهائية، باسم دين

مؤول، دين نحمّله أكثر مما يحتمل، وننسى أن بعض سننه التى تنساها هذه الثقافة، عادة، تؤكد أننا أدرى بشؤون دنيانا، وأننا ينبغى أن نمارس حياتنا في هذه الدنيا كأننا نعيش أبدا، مادمنا نحسب حساب آخرتنا كأننا نموت غدا.

والواقع أن الإفراط فى مبدأ «التديين» الذى تعتمده هذه الثقافة هو المسؤول عن إدخال الخطاب الدينى (من حيث هو تأويلات، ينتجها أفراد أو مجموعات تؤدى فهما بشريا للدين وليس الدين نفسه) فيما ليس بشأن دينى أصلا، ولا يدخل فى دائرة معرفة رجال الدين أو المتحدثين باسمه الذين أصبحوا يفتون فى كل شئ، ابتداء من مكتشفات الفضاء وليس انتهاء بالاقتصاد أو نقل الأعضاء. ولولا ذلك ما أخذنا نسمع عن بدعة إلصاق صفة «الإسلامى» بالعلوم التى هى بحكم طبيعتها التجريدية والاستدلالية أو حتى الاستقصائية لا علاقة لها بالدين، لا بمعنى أنها علوم مناقضة للدين وإنما بمعنى أن منهجها مغاير لمنهجه، وأطرها المرجعية تختلف عن أطره. وأسلمة العلوم بدعة لم تثمر، للأسف، إلا تأخر العلوم التى لحقت بها، وتراجع حيوية البحث فى المجالات التى أصابتها، نتيجة بروز مبدأ التعصب فى ممارسات هذه البدعة، ابتداء من الطب الإسلامى وعلم النفس الإسلامى والاقتصاد الإسلامى، وانتهاء بالأدب الإسلامى والمسرح الإسلامى..إلخ.

وأتصور أنه يمكن النظر إلى شيوع نزوع «التديين» بوصفه عرضا من أعراض الانقلاب على المجتمع المدنى من ناحية، وعلى تنظيمات الدولة المدنية الحديثة من ناحية مقابلة. أعنى الانقلاب الذى يسعى إلى إلغاء المرجعية المدنية وتحويلها إلى مرجعية دينية، حتى فيما هو ليس من جنسها أو مجالها. ولا يسهم شيوع مبدأ «التديين» فى تمهيد الطريق المؤدية إلى ذلك فحسب، بواسطة التطبيع التدريجى للعقول على ممارسة آليات «التديين» فيما ليس من الدين، وإنما يبرر مصالح بشرية بوسائل مباشرة أو غير مباشرة، ويؤدى إلى تمكين المتحدثين باسم الدين من الهيمنة على كل شئ، والسيطرة على مقدرات كل نشاط إنسانى، وذلك بما يعيدنا إلى منطق «الإكليروس» وكوارث رجال الدين المسيحى الذين دسّوا أنوفهم فيما لا علم لهم به.

ولا ينفصل عن نزوع «التديين» فى هذه الثقافة الوصل بين الدينى والسياسى، وتحويل الدين إلى سياسة والسياسة إلى دين. وأحسب أنه لم يعد يخفى على الكثيرين أن عملية «التديين» نفسها هى عملية «تسييس» للدين، ما ظلت هذه العملية تهدف فى النهاية إلى استبدال الدولة الدينية بالدولة المدنية، وجعل التأويلات الدينية (البشرية) تبريرات لمواقف سياسية وأقنعة لمصالح مجموعات تسعى إلى احتكار الحكم فى الحياة الدنيا.

والشواهد كثيرة على أن العلاقة بين «التديين» و«التسييس»

هى علاقة بين وجهى عملة واحدة فى عملية متحدة متجاوبة الأهداف. ولا أدل على ذلك من تأمل الدوافع الحقيقية للفتنة التى أثارها «حزب العمل» وصحيفته «الشعب» حول رواية «وليمة لأعشاب البحر». وأى مراقب متفحص للموقف، متأمل لخطاب الفتنة، سرعان ما يكتشف أن «تديين» عمل أدبى دنيوى تماما فى مراميه الاجتماعية والسياسية لم يكن سوى «تسييس» للدين، سواء فى محاولة انتزاع مكاسب من الحكومة المدنية، أو استقطاب الشارع السياسى المتدين بحكم ميراثه الثقافى السائد، أو توسيع دائرة النفوذ والهيمنة للجماعات المتأسلمة التى جعلت من تأويلاتها الدينية أقنعة لغاياتها السياسية. ويمكن لأى محلل للخطاب نفسه أن يكتشف بسهولة التلازم بين مفردات «التكفير» الدينى و«التخوين» الوطنى، فالرواية الكافرة التى كتبها حيدر حيدر لم تخدم إلا أهداف الصهيونية، ووزارة الثقافة الكافرة التى نشرت الرواية لم تكن تقصد من وراء هذا النشر سوى تنفيذ مخطط غربى (صهيونى أمريكى) لمواجهة الصحوة الإسلامية.

ويلازم الطابع الاختزالى لهذه الثقافة ملمحان يمايزانها. يتصل الملمح الأول بما تختاره هذه الثقافة ميراثا لها من تراث الحضارة الإسلامية العربية، فهى تنحاز للميراث التقليدى الاتّباعى، خصوصا فى عصور تشدده وانغلاقه. ويقدر انحيازها إلى هذا

الميراث، وإعلائها من شأنه، واختياره دون غيره للاستناد إليه، فإنها تهمل الميراث العقلانى الفلسفى أو الميراث الصوفى الإنسانى، بل الميراث الشيعى على اختلاف تياراته، وتعمل على إقصاء «الميراثات» المغايرة لها فى المنحى، والمخالفة لها فى الاتجاه، ومن ثم الحجر عليها بما لايجعل لها حضورا يهدد حضور ميراث التقليد الاتّباعى. ولذلك، تقوم هذه الثقافة باستبدال ابن قتيبة بالجاحظ، وابن تيمية بابن رشد، وميراث الحنابلة المتأخرين بميراث المعتزلة والفلاسفة، وتقاليد المتشددين من أهل التعصب برحابة الفكر التى أكدتها طوائف الشيعة والمتصوفة، أو غيرها من طوائف الذين يمكن أن تمثِّل كتاباتهم خطرا على الامتداد المعاصر لكتابات الجامدين من أهل النقل الذين عادوا العقل.

أما الملمح الثانى فيتصل بأصولية العقلية المهيمنة على هذه الثقافة، سواء من حيث تحجرها على أصل تأويلى بعينه، أو رفضها وضع هذا الأصل موضع المساءلة، أو تحريمها مناقشته. وفى الوقت نفسه، عدم الاعتراف بأى تأويل للدين غير التأويل الذى تحجرت عليه، وإلغاء الآخر المختلف فى التأويل، أو تجريمه بما ينزله منزلة الكافر الذى يستحق الاستئصال المعنوى أو المادى. ويلزم عن ذلك توهم الذين ينطوون على هذه العقلية الأصولية أنهم وحدهم الفرقة الناجية التى تحتكر المعرفة الدينية، كما تحتكر الحديث باسم

الإسلام، واطراح كل المختلفين عنهم أو المخالفين لهم فى هوة الفرق الضالّة المضلّة التى لامصير لها سوى النار، أو عذاب الدنيا الذى هو مقدمة لعذاب الآخرة.

والملمح المعرفى قرين الملمح الأصولى لهذه العقلية التى تنغلق على القليل الذى تعرفه، متوهمة اكتفاءها الذاتى وعدم حاجتها إلى معارف مضافة، فمعرفتها غير قابلة للزيادة أو التطور لأنها معرفة جامدة ضيقة، لا ترى الكون إلا من خلال ما يشبه ثقب الإبرة الذى يبقى عليها الرضا بما هو متاح والتعصب له، ومن ثم عدم المتابعة لمتغيرات الأزمنة وتطورات علومها، بل الاستراية الدائمة فى هذه المتغيرات والتطورات بوصفها بدع الضلالة المفضية إلى النار.

- ٢ -

والوجه اللغوى لهذه العقلية الأصولية هو الخطاب الحدّى الذى هو رجع صدى مكوناتها المعرفية التى تؤسس رؤيتها الضيقة للعالم. أعنى الرؤية التى لا تبصر فى العالم سوى الشر الغالب عليه، ولا نجاة منه إلا باتباع طريق الهداية الذى تحتكره الفرقة الناجية الوحيدة التى تواجه كل الفرق الضالة فى هذا العالم الآثم. ولذلك يجسّد الخطاب اللغوى لهذه الثقافة عقليتها الأصولية ويتجسّد

بها، فيوقع دائما التضاد بين الأطراف، ويجعل من الذين يتوجه إليهم الكلام أسيرى اختيار محسوم سلفا، بين طرفين متضادين تضاد الإيمان أو الكفر، فإما هذا أو ذاك، دون توسط أو بدائل إلا الحسم بين طرفى الحلال والحرام اللذين لا لقاء بينهما ولا توسط. وفى الوقت نفسه، إيقاع التطابق بين الحلال المختار وطريق الفرقة الناجية بما يناقل بينهما فى الوضع والمكانة، وإيقاع التطابق المقابل بين الحرام المفضى إلى النار وكل الفرق الضالة المضلة، وذلك بما لا يفارق الحدية الحاسمة التى واجهناها فى تكفير رواية حيدر حيدر، خصوصا عندما قرأنا عبارات من قبيل: «برح الخفاء يا ناس، وهذا وقت المفاضلة، إما إيمان وإما كفر».

ويتجاوب هذا الخطاب مع نزوع اجتماعى محافظ يميل إلى الانغلاق لا الانفتاح، ويؤثر التعصب على التسامح، ورفض المغاير بدل قبوله أو الحوار معه. ويلزم عن هذا النزوع ما ينعكس فى خطابه من ميل إلى التصديق والإجماع، واسترابة فى السؤال أو الشك، وعداء للخروج على الجماعة الاجتماعية المنغلقة على تفكيرها الأصولى. ويتأسس هذا النزوع بتراتب قمعى، يؤديه الخطاب الذى يلازمه، خصوصا حين تتكرر فى هذا الخطاب تجليات التراتب على كل المستويات، وعلى نحو تهبط فيه الأوامر والنواهى من الأعلى إلى الأدنى، دون حركة مضادة، فالأعلى -دائما- هو الأرفع فى الرتبة

الاجتماعية الذكورية، وهو المصدر الأوحد للمعرفة، والمعيار الذى لايقبل المساءلة فى تحديد الصواب والخطأ، أو البدعة والضلالة، أو الإيمان والكفر. والأدنى -دائما- هو المتلقى السلبى الذى لايملك سوى السمع والطاعة، والاستجابة إلى من هو أعلى منه، تماما كما تستجيب المرأة إلى الرجل الذى يعلوها فى المكانة الاجتماعية، والشاب إلى الكهل الذى يسبقه فى الرتبة المعرفية، والجماعة إلى القطب الذى تنجذب إليه كما تنجذب المعادن القابلة للتمغنط إلى حجر المغناطيس الذى يشدها إليه.

وغير بعيد عن صفات هذا الخطاب وسائط إعلامية تنقل ثقافة العنف من فاعليها إلى المنفعلين بها، أى من نخبة متأسلمة إلى جماهير يسهل التأثير عليها عن طريق الوسائط التى تنقل خطاب النخبة، وتشيع أفكارها التى تحض على العنف وتعاليمها التى لا تخلو من تكفير المغايرين. ومن هذه الوسائط، شرائط «الكاسيت» التى أثبتت مفعولها فى التمهيد للثورة الإيرانية، ولا تزال تمارس التأثير نفسه من خلال أماكن اللقاء الجماهيرية، ومن خلال بعض «التاكسيات» وفى الزوايا والمنازل...إلخ. ومن هذه الوسائط، المطبوعات (الكتب والنشرات) التى أصبحت تصدرها دور نشر متخصصة، تجد الدعم المالى الذى يعينها على الاستمرار وعلى تخفيض أسعارها بما يجعل «كتاب التطرف» متاحا على الأرصفة للجميع بأرخص الأسعار. ومنها الصحف التى تصدرها

أحزاب شبه دينية، أو تسيطر عليها جماعات التأسلم السياسى، مثل صحيفة «الشعب» الناطقة بلسان «حزب العمل» قبل إغلاقها. والدور التحريضى الذى لعبته هذه الصحيفة فى إثارة فتنة رواية «وليمة لأعشاب البحر» دور لايخفى على أحد، خصوصا بعد أن أوصلت الصحيفة الأمور إلى ما وصلت إليه.

ولاينفصل عن هذه الوسائط الإعلامية أدوات اتصال جماهيرى لايزال لها دورها الفاعل فى نشر خطاب ثقافة العنف الدينى. ومن هذه الأدوات، الدروس الدينية التى تلقى فى المنازل، والتى يتولى الإفتاء الدينى فيها من يعرف ومن لايعرف أمور الدين. وهى الدروس التى أصبحت تعبيرا عن طراز جديد من الوجاهة التى تستبدل فيها، مثلا، السطوة الدينية بالسطوة الاجتماعية، خصوصا عند بعض الفنانات اللائى قررن الاعتزال لسبب أو لآخر، أو عند بعض عقائل أثرياء التيارات المتأسلمة اللائى فرضن وجود محلات خاصة لأزيائهن الشرعية؟!. ويتصل بهذه الدروس المنزلية ما يقوم به وعاظ الزوايا وخطباء المساجد ومتحدثو النوادى والجمعيات الذين يمارسون دورا قد يفوق فى تأثيره أجهزة الإعلام الرسمية، خصوصا فى إشاعة أفكار التطرف، واستمالة عقول الشباب الذين لم تدركهم المؤثرات العقلانية للمدرسة المدنية أو أجهزة التثقيف المدافعة عن قيم المجتمع المدنى.

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق من أدوات الاتصال الجماهيرى ما يتصل بها من محاولات جماعات التطرف الدينى اختراق المؤسسات التضامنية للمجتمع المدنى (النقابات، الجمعيات، الاتحادات، وما فى حكمها) وصرف هذه المؤسسات عن وجهتها المدنية، كى تتحول إلى أدوات اتصال جماهيرى تعمل لصالح الدعوة إلى الدولة الدينية القائمة على التعصب، وتمكينها من الوجود على أنقاض الدولة المدنية القائمة على التنوع وقبول الاختلاف. ودليل ذلك ما شهدناه من تحول بعض النقابات إلى تجمعات للمجموعات المتأسلمة بأكثر من معنى. ويوازى ذلك ما حدث من اختراق أجهزة الإعلام والتعليم بما لاتزال آثاره قائمة إلى اليوم. وقد حدث ذلك، ولا يزال يحدث، فى صحف، لا تخلو من التعصب الدينى والتطرف الفكرى، تصدرها الدولة أو بعض مؤسساتها، مثل «عقيدتى» التى تصدر من «دار التحرير»، و«صوت الأزهر» التى تصدر عن جامعة الأزهر، و«اللواء الإسلامى» التى تصدر عن الحزب الوطنى الديموقراطى الحاكم، فضلا عن ما يماثلها من الصحف والمجلات. ويحدث ذلك بالمثل فى برامج تبثها الإذاعة وقنوات التليفزيون، وتتخلل برامج التدريس والكتب التعليمية التى لايزال لها حضورها فى مراحل التعليم المختلفة.

وتظهر القوة المتزايدة لهذه الوسائط الإعلامية وأدوات الاتصال الجماهيرى فى تصاعد إيقاع التطرف الدينى المباشر

وغير المباشر بين الجماهير، وفى هيمنة أفكاره على المواطن العادى الذى تركته أجهزة الإعلام الرسمية فريسة سهلة لأدوات اتصال جماهيرى تحض على التطرف، ولاتكف عن إشاعة أفكار التعصب الدينى والتخييل بسلامتها، ومن ثم جذب الناس - خصوصا الشباب- إليها، والالتفاف حولها. وذلك تقصير لاتخلو من مسؤوليته وسائل تثقيف الدولة (المدنية) التى لاتزال ضعيفة، محاصرة، أعجز بإمكاناتها الحالية من أن تواجه مواجهة جذرية الثقافة التقليدية السائدة، شأنها فى ذلك شأن المدارس الحكومية (المدنية) التى لايزال نظامها فى حاجة إلى تثوير جذرى، جنبا إلى جنب المعاهد الدينية التى لاتزال، فى أغلبها، مصدرا أساسيا من مصادر الخطاب التقليدى الجامد.

والواقع أنه لولا القوة المتزايدة لهذه الوسائط الإعلامية وأدوات الاتصال الجماهيرى التى تشيع خطاب العنف الدينى، وتعمل على تطبيعه فى نفوس المستقبلين له والمتأثرين به، أقول: لولا القوة المتزايدة لهذه الوسائط والأدوات ما استطاعت مجموعات التأسلم السياسى أن تعلى من درجة الحساسية الدينية عند جماهير المواطنين العاديين، وتدفع بهذه الحساسية إلى درجة الاستنفار الخطر الذى يتناقض والتسامح الدينى الذى انبنت عليه الثقافة المصرية الحديثة، كما يتناقض وقيم المجتمع المدنى المصرى الذى تَعلَّم - منذ ثورة ١٩١٩- أن الدين لله والوطن للجميع.

والأمثلة على ذلك تبدأ من أحداث «الزاوية الحمراء» فى زمن السادات ولاتنتهى بأحداث قرية «الكشح» الأخيرة فى الصعيد، حيث عمل فقهاء التطرف ومروِّجو خطابه، ولايزالون يعملون، على إشعال نيران فتنة طائفية مصطنعة بين المسلمين والأقباط فى مصر. وهى فتنة كانت، ولا تزال، تجد من يسارع إلى إخماد نيرانها من عقلاء الطرفين، معتمدين على رسوخ مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر. لكن تكرار حرائق هذه الفتنة المصطنعة يكشف عن أسبابها الحقيقية من ناحية أولى، وعن دور تخريبى متصاعد تقوم به أدوات اتصال جماهيرى مبرمجة من ناحية ثانية، أدوات لم تتم مواجهتها أو مواجهة محطات إرسالها جذريا إلى اليوم من ناحية أخيرة.

وأتصور أنه لولا تصاعد الدور الخطر لأدوات الاتصال الجماهيرى هذه ما استطاعت عناصر التحريض الحزبى، سواء فى حزب العمل أو جماعة الإخوان المسلمين المحظورة، تحريك عدد لا يستهان به من الجماهير بواسطة خطباء الجمعة الذين أعلنوا تكفير حيدر حيدر و روايته، كما نالوا بتكفيرهم العاملين فى وزارة الثقافة التى نشرت هذه الرواية. ولولا تصاعد هذا الدور الخطر، أيضا، ما استطاعت عناصر التحريض هذه أن تثير ثائرة طالبات وطلاب الجامعة الأزهرية، سواء بتوزيع صور صفحات الإثارة من صحيفة «الشعب» أو توزيع المنشورات، وأن تدفع الطلاب والطالبات إلى

المظاهرات التى كان هدفها الأبعد إثارة الجماهير فى الشوارع المحيطة بمساكن الطلاب والطالبات وكثير من كليات جامعة الأزهر الموجودة فى مدينة نصر. ويسهل اكتشاف ما أرسلته أدوات ووسائط الاتصال التى أشير إليها من رسائل تحريضية موجهة إلى الطالبات و الطلاب، خصوصا حين نقوم بتحليل الخطاب التكفيرى الذى ظل يخايلهم بصدقه، والكشف عن مدى الاستجابة الحماسية لهذه الرسائل التخييلية التى جذبت الطلاب والطالبات إلى مناطق العنف التى تغيب فيها الروية، ويختفى العقل، ولايبقى سوى الانفعال الذى تصل متوالياته عنفه ما بين التكفير والتخوين والتدمير فى آن.

وأحسب أن هذا الجانب الأخير يكشف عن خاصية القمع بوصفها خاصية ملازمة لهذه الثقافة ذات المرجعية الدينية التأويلية، تلك التى يرهب خطابها الخصوم من المبدعين والمفكرين بوعيد العقاب وسوء المآب، جنبا إلى جنب مصادرة كتبهم وأعمالهم الإبداعية عن طريق مؤسسات دينية مخترقة. ويلزم عن خاصية القمع تبرير استئصال شأفة العلمانيين والتنويريين باسم الدين الذى أمر بالمجادلة بالتى هى أحسن. والبداية فى ذلك كله هى الكلمات التى تتحول إلى مولّدات للعنف الفكرى أو المعنوى، وجمل المحاجة التخييلية التى تنقلب إلى تحريضات على ممارسة العنف المادى.

- ٣ -

ويعنى ذلك أن الصلة بين خطاب العنف وممارسات العنف هى الصلة بين السبب والنتيجة فى علاقة فاعلى ثقافة العنف بالمنفعلين بها، فالخطاب الذى يجسِّد عنف ثقافة تختزل كل ما فى الوجود اللانهائى للكون فى تأويل ضيق وحيد للدين، لا ترى غيره، ولا تقبل سواه من غيرها، بل ترفضه وتمارس عليه قمعها، هو الخطاب الذى يتحول إلى دوافع انفعالية تنتهى إلى أفعال عنف ناتجة عن هذه الدوافع، مخرجة لها إلى حيز الوجود، وذلك فى ممارسة للعنف الذى سرعان ما يغدو إرهابا قاتلا. وأولى العلامات الدالة على ذلك هى ما ينبنى عليه خطاب العنف المتأسلم من حسم حَدِّى فى تحديد المباح وغير المباح، الحلال والحرام، ما يقال وما لا يقال. وثانية هذه العلامات هى تعدد أدوات توصيل هذا الخطاب ووسائطه التى ألفناها كما لو كانت بعض وجودنا اليومى، وكما لو كنا قد تطبعنا بلوازمها ودوالها. وثالثة هذه العلامات هى تصاعد آليات هذا الخطاب فى اتجاه هدفها النهائى المرتبط بممارسة العنف العارى.

ويمكن بسهولة رصد العمليات التى ترتبط بهذه الآليات من منظور الهدف النهائى للخطاب. والأولى فى هذه الآليات آلية «الإشاعة» التى تقترن بعملية لغوية عمادها التحسين الدلالى الذى

تنتقل فيه عدوى الحسن بين الدوال بواسطة المجاورة اللغوية، سواء على مستوى الإسناد النحوى أو الإضافة أو النعت أو الاتباع، وذلك فى مقابل التقبيح الدلالى الذى تنتقل فيه عدوى القبح بين الدوال بواسطة المجاورة اللغوية نفسها، فضلا عن المقابلة التى يبرز فيها النقيض قبح نقيضه أو حسنه. والمظهر العملى لذلك هو ما يتأثر به متلقى هذا الخطاب من عمليات التحسين التخييلى لمكونات التأويل الدينى الذى تنتهى ثقافة العنف إلى التمسك به بوصفه التأويل الأوحد، وما يفضى إليه هذا التأويل من مواقف عملية، ترتبط بعمليات التقبيح التخييلى، تلك التى تصل إلى ذروتها بتكفير هذا الشخص أو ذاك، وهذا الكتاب أو تلك الرواية...إلخ.

وحالة تكفير رواية «وليمة لأعشاب البحر» حالة كاشفة عن هذه الآلية، خصوصا عندما نلاحظ أن تكفيرها اعتمد على عمليات تقبيح أولية لكل ما يتصل بها، وعمليات تحسين مقابلة لكل ما يقف نقيضا لها. ولم تخل هذه العمليات من معنى «الاستيعاب» الذى يراوغ بحذف كل ما يمكن أن ينقض عملية التقبيح فى الرواية، أو استبدال أحوال الصفات الموجبة فيها بما يردها إلى السلب فى كل احتمالاتها، وذلك بما لا يبقى فى الرواية إلا كل ما يقبل التقبيح ويدعمه أو يؤكده. ويكتمل ذلك، بالطبع، بعملية «إقصاء» لكل ما هو مضاد لمفردات التقبيح فى الرواية التى قصد إلى تكفيرها،

و«تعميم» صفة بعض ما اقتطع منها على كل ما يتصل بها. ويعنى ذلك القراءة على طريقة الوقوف بعد «لا تقربوا الصلاة...» أولا، وتعميم الناتج عنها ثانيا، ووصل المستقبح من الأجزاء المقتطعة والمنزوعة من سياقاتها بما يجهز على معناها الأصلى فى تلازم عمليات التقبيح التى تنطوى على مقصد التكفير.

وناتج العمليات السابقة هو القمع الذى تمارسه لغة الخطاب وتؤسسه، حيث علاقات التقبيح التى تهبط بمفعوله إلى أدنى درك من الدلالات، وذلك بواسطة تأثير المجاورة للأقبح، أو التشبيه بالأبشع، أو الإضافة إلى المخيف، أو الإسناد إلى المحرم، الأمر الذى يترتب عليه نفور متلقى الخطاب من المجاور للأقبح دلاليا، ومن المشبه الذى انتقلت إليه عدوى المشبه به الأبشع، ومن المضاف نحويا بسبب الخوف من المضاف إليه، ومن المسند الذى يكتسب عدوى التحريم من المسند إليه، والعكس صحيح بالقدر نفسه. وتنتقل هذه اللوازم القمعية من العنف الذى تمارسه اللغة وتؤسسه إلى العنف الذى يمكن أن يؤسسه الأفراد نتيجة هذا التأسيس. ويحدث ذلك حين تقوم الملفوظات اللغوية أو العلامات المثيرة المقترنة بها بتعدية الأفراد المتلقين لها إلى انفعال يؤدى إلى اقتراف فعل القمع المادى على الشخص أو الموضوع أو الموقف أو الحدث أو العمل الإبداعى أو الفكرى، أو كل ما قذفت به الآليات الخطابية إلى مزبلة الدلالات بالمعنى الدينى أو السياسى أو بكلا المعنيين وغيرهما فى آن.

وهذا هو ما حدث، مرة أخرى، مع رواية «وليمة لأعشاب البحر» التى تم تقبيحها إلى الدرجة التى أشاعت الوهم بكفرها بين الذين أفلح تخييل خطاب العنف فى تعديتهم من الانفعال إلى الفعل، وفىّ تحريكهم ضدها بواسطة الكلمات التى تحولت إلى أفعال، والشعارات التى تحوّلت إلى مثيرات نجحت فى تحقيق أهدافها. ولذلك كانت أفعال العنف التى مارسها طلاب جامعة الأزهر الذين تظاهروا، وسعوا إلى تدمير كل ما حولهم، بمثابة التجسيد الفعلى العملى المادى لأفعال العنف الرمزى التى مارستها عليهم لغة خطاب العنف فى تشكلاته القمعية. ولم يكن ما قام به الطلاب، فى سلوكهم العملى، سوى نقل الفعل القمعى نفسه من مستوى الرمز اللغوى للتشكلات اللغوية للخطاب التكفيرى إلى مستوى الواقع الفعلى للحياة فى المجتمع.

وليس من المهم أن يكون هؤلاء الطلاب المغـرر بهم قـرأوا الرواية «المقبَّحة» أو «المكفّرة»، فالأهم هو أنهم تأثروا بمخايلات الخطاب الذى تولى عمليات تقبيحها، وانفعلوا الانفعال الذى انتهى إلى أفعال، فانتقلوا من العنف الرمزى للغة التى أثارتهم إلى العنف العارى الذى مارسوه فى الواقع، مكررين بذلك النتيجة نفسها التى انتهى إليها قبلهم شباب استبدلوا الخنجر بالكلمة، والرصاصة

بالجملة، والقنبلة بالفقرة، وترجموا الدال اللغوى مثلهم إلى مدلول مادى، استجابة للانفعال الذى أثارته دوال خطاب العنف فى دائرة النزوع الذى يفضى إلى سلوك إرهابى خالص، هو مقدمة لسلوك غيره فى متواليات القمع التى لا تكف عن التولد ما ظلت دوافعها قائمة.

ويبدو أننى فى حاجة إلى تكرار ما سبق أن قلته، فى ما يشبه هذا السياق، من أن المسافة بين قمع اللغة وإرهاب الواقع هى المسافة بين طرفى متصل العنف نفسه، ذلك المتصل الذى يبدأ بالتهييج والتحفيز ولا ينتهى بالتنفيذ، فالمدلول فى هذا المتصل سرعان ما يتحول إلى دال يبحث عن مدلول ثان، ويفضى العنف المادى إلى عنف يليه، ويتحول ممارس العنف إلى نموذج يحتذيه غيره، فيتعدد حضوره الذى يتحول إلى سبب من أسباب توليد النموذج نفسه، تماما كما يتولد من المدلول دال ومن الدال مدلول فى اللغة، وذلك فى حركة لا تتوقف عن العمل أو الفعل ما ظل المولِّد فاعلا، وما ظلت ماكينة الآليات والأفعال لا تكف عن التزود بالطاقة التى تدفع بها إلى الحركة الدائمة المتصلة.

ولذلك فإننى أتصور أن العملية التى تحولت بها ممارسات

العنف اللغوى إلى ممارسات عنف عارٍ، فى حالة رواية حيدر حيدر، ليست سوى حلقة من سلسلة متصلة، تأخذ من غيرها الذى سبقها، وتفضى إلى غيرها الذى لابد أن يتبعها عاجلا أو آجلا، ما ظل وقود التعصب لثقافة العنف يغذى الماكينة الجهنمية لخطاب العنف الذى لا يكف عن تعدية المنفعلين به إلى ممارسة العنف المادى للإرهاب.

والتلازم ظاهر بين ممارسة هذا النوع من العنف وإيذاء الأبرياء من حولنا، وذلك نتيجة التأثير المباشر وغير المباشر لخطاب العنف الدينى الذى أدى إلى كثرة عدد القتلى من المواطنين الأبرياء الذين حصدتهم رصاصات المتطرفين وقنابلهم التى روعت المجتمع المصرى باسم الإسلام الذى هو برىء من كل ما فعلوا. وقد أدّت لوازم العنف المصاحبة لهذا الخطاب إلى اغتيال السائحين الأبرياء الذين كان قتلهم سببا لكساد الاقتصاد المصرى وإيقاع الضرر الفادح بالأسر العاملة بالسياحة، كما أدى إلى ضحايا مثقفى الاستنارة من طلائع المجتمع المدنى الذين قتلوا مثل فرج فودة؛ أو تعرضوا للقتل مثل مكرم محمد أحمد ونجيب محفوظ؛ أو هُدِّدُوا بالقتل؛ وهم أكثر من أن أحصيهم فى هذا المقام؛ أو قُدِّمُوا إلى المحاكم فى قائمة طويلة لانزال نحصى المضافين عليها.

ولا أدل عمليا على آليات خطاب العنف الذى أحاول توصيفه

من مراجعة عناوين أعداد صحيفة «الشعب» التى أسهمت عناوينها (مع بقية مفردات خطاب العنف فى أغلب المقالات التى نشرتها الصحيفة) فى إشعال فتيل فتنة رواية «وليمة لأعشاب البحر» المظلومة، وذلك ابتداء من عدد التحريض الأول (٤/٢٨) وانتهاء بالعدد الأخير (٥/١٦ قبل إغلاق الصحيفة، حيث نجد العناوين التالية:

- «يا شعب مصر اغضب فى الله».
- «من يبايعنى على الموت».
- «لا إله إلا الله .. الجريمة مستمرة .. ثلاثية الثقافة فى مصر .. الكفر والعهر التطبيع».
- «أعوان الوزير يدافعون عن رواية سب الدين ويقولون إن التطاول على الله قمة الإبداع».
- «... لا مجال للهدوء والحل الوسط، والجنون فى الدفاع عن الذات الالهية هو عين العقل».
- «يا أصحاب الحديث عن التنوير والظلامية الزموا الصمت هذه الساعة حتى لا يطويكم الطوفان».
- «الرواية المشبوهة هى محاولة لجس نبض حرارة الإيمان لدى الشعب المصرى استعداداً لمزيد من الطعنات».

- «معركتنا مستمرة لمواجهة أى عدوان على دين الله».
- «يا أعداء الإسلام : الدولة لن تحميكم فساعة الطوفان لا عاصم من غضب الله».
- «مظاهرات الأزهر رسالة واضحة وبداية فاتعظوا يا أولى الألباب».
- «يا سيادة الرئيس : الفتنة تطل .. فأطفئها».
- «موقف الدولة .. يعنى الآن مساندة الدولة للملحدين».

وكلها عناوين تبدأ وتنتهى بالتحريض المباشر على ممارسة العنف العارى. ولذلك تتصاعد بتكرار كلمات مثل «الغضب» لتصل إلى الاستخدام المباشر للمبايعة على «الموت» الذى لابد أن يكون الجزاء العادل للمفعول الذى يتولى خطاب العنف تحريض الناس عليه. وبالطبع، فإن فاعل الخطاب فى هذه الحالة هو المتصف وحده بالإسلام، المحتكر الأوحد للدفاع عنه، ونائب المسلمين جميعا فى الحديث باسمه، أما من يخالفه فيقع موقع المجرم الكافر، فاعل «جريمة الكفر» الذى يتحدى مشاعر المسلمين والأقباط، والذى ينتمى إلى «تيار منظم بتمويل غربى لمواجهة الصحوة الإسلامية». وجزاء المجرم القتل، وجزاء من يدافعون عنه التهديد السافر، ابتداء من أعوان وزير الثقافة الذين دافعوا عن «رواية سب الدين»(؟!)

وانتهاء بأصحاب الحديث عن التنوير الذين عليهم لزوم الصمت حتى لا يطويهم الطوفان، فلا سبيل لنجاتهم إلا إحدى اثنتين: «عليكم أن تلزموا الصمت فى هذه الساعة، وتغلقوا أفواهكم النجسة، أو أن تهاجموا معنا ما جاء فى الرواية». ويزيد من حدة معنى هذا التحذير ما يلازمه من الإشارة المباشرة إلى أن الدولة لن تحمى هؤلاء المثقفين «ذوى الأفواه النجسة». ويتصل بذلك التهديد بأن الدولة كلها لن تستطيع أن تفعل شيئا فى مواجهة الصحوة الإسلامية المنتصرة على الكافرين، والمستعدة لهم باستمرار، خصوصا بعد إعلان أن «الحرب على الإسلام، يا أيها الناس، أصبحت سافرة، وعلنية» . ولم يعد أمام الغالبية العظمى من المسلمين إلا أن ترى أن نشر رواية حيدر حيدر هى «أمر تراق دونه الدماء».

واللازمة المنطقية لتهديد أعوان وزير الثقافة من المثقفين تهديد الدولة نفسها بالتخلى عن هؤلاء جميعا. والانضمام إلى جماعة الغاضبين فى الله، فمظاهرات المتظاهرين وخطب وعاظ المساجد رسالة واضحة إلى هذه الدولة، وتهديد مباشر لها كى تتعظ، وكى لا تسند الملحدين، وكى تطفئ الفتنة التى يثيرونها، وإلا فهى المسؤولة عن طوفان الغضب الدامى الذى يبايع الغاضبون فيه بعضهم بعضا على الموت، دفاعا عن ما يرونه الحق، بلا عقل ولا

روية ولا تردد، فلا مجال للهدوء والحل الوسط فى اندفاعة الطوفان، والجنون فى الدفاع عن الذات الإلهية هو عين العقل. «أيها المتعقلون: فى لحظة معينة يكون الجنون هو عين العقل .. ونحن الآن فى مثل هذه اللحظة».

ترى من ذا الذى يستطيع أن يواجه ترابطات هذا الخطاب من المواطنين البسطاء الذين قد تخدعهم مخايلاته، وتوقعهم فى شباك تلبيساته؟ الإجابة مبذولة فى طوائف الشباب والشابات الذين تظاهروا ضد رواية لم يقرأوها، واندفعوا فى عنف عارٍ لتدمير ممتلكات الأبرياء من المواطنين فى الشوارع، مطالبين برؤوس المبدعين الذين وصمهم بالإثم خطاب العنف التكفيرى، ذلك الخطاب الذى يدعو كل من يتوجه إليه، ويتأثر به، إلى ترجمة رمزية العنف اللغوى إلى حدِّية الفعل المادى للإرهاب الذى لا يتردد فى إراقة الدماء.

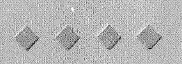
فهرس

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٠٠٠/١١٤٩٢

I.S.B.N 977 - 01 - 6855 - 6





هذا هو العام السابع من عمر «مكتبة الأسرة» .. ومنذ سنوات طوال لم يلتف الناس حول مشروع ثقافى كبير كما التفوا حول هذا المشروع الثقافى الضخم حتى اصبح مشروعهم الخاص، وطالبوا باستمراره طوال العام. واستجبنا لهذا المطلب الجماهيرى العزيز إيمانًا منا بأهمية الكتاب؛ وبالكلمة الجادة العميقة التى يحتويها؛ فى إعادة صياغة وتشكيل وجدان الأمة واستعادة دورها الحضارى العظيم عبر السنين.

لقد استطاعت «مكتبة الأسرة» .. أن تعيد الروح إلى الكتاب مصدرًا هامًا وخالدًا للثقافة فى زمن الإبهارات التكنولوچية المعاصرة.. وها نحن نحتفل ببدء العام السابع من عُمر هذه المكتبة التى أصدرت (١٧٠٠) عنوانًا فى أكثر من «٣٠ مليون نسخة» تحتضنها الأسرة المصرية فى عيونها وعقولها زادًا وتراثًا لايبلى من أجل حياة أفضل لهذه الأمة.. ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة فى كل بيت.

سوزان مبارك



٣٠٠
قرش

